













# نظريّة القسيمة

في الفكر المعاصر

دكتور صلاح فتوة

١٩٨١



٢١ شارع كامل سعدى بالجيزة  
ت ٩١٦٠٧١ - القاهرة



## **أهداء**

الى أستاذى الجليل الدكتور توفيق الطويل أول من شق الطريق ، ش  
اللفة العربية ، أمام السالكين فى درب (( نظرية القيمة )) ، وانفاض على من  
سذاء علمه وخلقه .

أرجو أن يتقبل هذه الثمرة المتواضعة من سابق غرسه ورعايته . . .  
صالح قنصوه



## مقدمة

تصدر «القيمة» مكانا رفيعا في أحاديثنا المعتادة وجوانب سلوكنا اليومية، كما تشغل مساحة فسيحة من موضوعات البحث في العلوم الاجتماعية ، وتحظى بأهمية خاصة في الدين ، والفن ، والفلسفة .

وقد أوشك أن يكون الحديث فيها كالتحديث في « الطب » الذي يشارك فيه الجميع دون حرج ، أو خشية اتهام بعدم التخصص .

وربما كان أكثر ألوان الحديث عن القيم نبوعا وانتشارا ، هو ما ألفناه في الأسلوب الخطابى البليغ الذى ينطلق من الأوتار الصوتية والشفاه ، ويتوجه بإيقاع كلماته وجرسها الى صيوان الآن ، وينشد في النهاية إعجابا فوريا . ويعتمد هذا الأسلوب السائد على اشتعال حرائق هائلة في غابات الألفاظ التى تنفجر في الجو كالألعباب النارية التى تزدان بها السماء في أيام الأعياد والمهرجانات . وتقضى بطبيعة الحال حماسا مشبوبا كالذى يؤديه الممثل على خشبة المسرح ، ثم ما يلبث أن ينوى ويخفت مع اسدال الستار .

وتظل القيمة على هذا النحو مفهوما مرادفا ومثيرا للخصومة الفكرية . ولعل السبب في هذا الاضطراب والتضارب هو الخلط بين مجالين . الاول هو مجال « الممارسة » اليومية حيث تشارك في صوغها شؤون الحياة المعتادة وروافدها من وسائل الاعلام والمؤسسات البيئية ، وقواعد العمل ، والأدق الشائع .

أما المجال الثانى فهو مجال « الدراسة » حيث تتناولها الفلسفة والعلوم الاجتماعية على نحو مختلف يفصل البحث في طبيعة القيمة وأنماطها ومصادرها .

وقد يتبادر الى الأذهان أن ثمة طريقتين أو اتجاهين للنظر في القيمة ، ولا بد للباحث أن ينضم الى واحد منهما . الاتجاه الاول هو الذى يحلق بعيدا في سماوات مثالية بأذلا أقصى الجهد فى انتزاع استقلال القيم وعزلها عما قد ينسبها من أصول مادية واقعية لكى يخلص لها وجودها الروحى الخاص فى عالم المثل الجليل .

على حين يقف الاتجاه الآخر على الطرف المقابل حيث يعد القيم انعكاسات آلية مباشرة للممارسة الواقعية . وتفقد العلاقة شفافة صريحة بين القيم والسلوك العملى المباشر .



غير ان هذا الكتاب محاولة لاثبات عجز هذا الاستقطاب عن استيعاب  
كافة المواقف المنهجية والنظرية من القيمة .

والكتاب لا يقتنع بعرض مختلف وجهات النظر الا ريثما يكشف عن الطابع  
الاشكالي للقيمة ، ويوضح جوانبها وعناصرها ، لكي يمضى بعدئذ الى اقتراح  
وضع جديد لمشكلة القيمة يفتح الطريق لها امام حل لمسائلها من منظور انساني  
شامل ، يستوعب كافة الجوانب ويرتفع بها ويتجاوزها الى تصور مركب .  
ولا يجعل هذا التصور من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الانساني ، او  
خصيصة من بين خصائص اخرى ، بل يجعل منها طابع وجود الانسان ،  
واسلوب فاعليته معا . ويسعى الكتاب في نهاية الامر ان يؤكد هذا التصور عندما  
يطبقه على الدين والفن والفلسفة والعلوم وعلى اية حال ، فهذا الكتاب ، مثل  
كتب اخرى للمؤلف ، يتقدم بدعوة للحوار حول قضية ليس في وسعنا ان نفلت  
من مواجهتها سواء في الفكر او السلوك .

القاهرة في مارس ١٩٨١

صلاح قنصوه



# الفصل الأول

## مشكلة القيمة

---

تمهيد : مكانة القيمة في عصرنا الراهن •

١. — ميلاد نظرية القيمة •

٢. — القيمة بين الاقرار والانكار •

٣. — مكانة القيمة من المذهب الفلسفي •

٤. — مسائل القيمة ومباحثها •







## تمهيد : مكانة القيمة في عصرنا الراهن •

يتنازع انسان العصر توزيع في الاهداف والغايات يجد صده في داخله تمزقاً وقلقاً ، ويشعل رغبة مشبوبة في بلوغ التكامل والوحدة حتى يتهيأ له السلام مع النفس والعالم جميعاً •

كما يتقاسم الانسان احساس بضالته في هذا الكون الخسيع في نفس الوقت الذي يشعر فيه بأهمية دوره في هذا الكون نفسه •  
ولا يملك الانسان في الحالين سوى فاعليته ووعده اذنين يجملان على تدبير أمر نفسه ، والتماس طريق مأمونة في شجائب عالم لا يكثر به •

غير أن ظلال كثيفاً ، يكها يقول الشعاع اليوم ، يهبط بين الرغبة والفعل أو بين الأمل والانجاز •

ولعل القيم الانسانية هي الشئاع الذي قد يبدد هذا الظل •  
فالسؤال عما ينبغي أن يتخذه الانسان من موقف آراء هذا العالم المضطرب بالأهديات والثورات في مسائل فاعليات الانسان فكراً وسلوكاً ، هو سؤال ينتمي إلى مجال القيم • فقبل كل موقف نختاره ، أو قرار نتخذه نسأله أنفسنا : ما هي قيمة ما نعرف ؟ وقيمة ما نخط ؟ وقيمة ما سنحققه ؟

ويشارك معظم الفلاسفة اليوم في الشعور بما يحقق بالقيم من تهديد مبعثه التحول الاجتماعي المتسارع الذي تشأ عن التطبيقات العلمية المترايدة • فإذا كانت العلاقات الاجتماعية شرطاً لوجود القيم الشخصية نفسها ، فإن كل صورة من صور المجتمع تفسح الطريق أمام



نوع من التهديد لتلك القيم مما أدى الى الاضطراب والتخبط في مقاييس القيمة ومستوياتها التي تحظى بالقبول (١) ولهذا يعتمد مستقبل مدنيتنا الحاضرة في نظر الكثير من المفكرين على المدى الذي نستطيع عنده انتقاذ القيم وضونها من الأخطار التي تحقق بها اليوم .

فاذا ما بدأت الحركة العلمية بالفيزياء ، وكان برنامج « يكون » هو السيطرة على الطبيعة ، فان برنامج اليوم هو السيطرة على الانسان نفسه ، والا فكيف تخضع الطبيعة لسيطرة الانسان دون أن نخضع طبيعته قبلها ، وهذه هي مهمة دراسة القيم ، لأنه لا يتيسر التحكم في الطبيعة دون تنظيم هذا التحكم وتوجيهه (٢) .

فهذه القيم ، كما يقول د . زكي نجيب محمود ، تقوم في نفس الانسان بالدور الذي يقوم به الربان في السفينة ، يجزيها ويرسيها عن قصد مرسوم ، واني هدف معلوم ، ففهم الانسان على حقيقته هو فهم القيم التي تمسك بزمامه وتوجهه (٣) .

بل نحن كذلك نقوم بالدور نفسه في دراسة تاريخ فكر الانسان ، فهي بمثابة الفروض والآراء التي تقتضى التحقيق والاثبات . ومثل هذه القيم كما يقول « وينر » Wiener تتجلى في صور متباينة متفاوتة في درجتها الاعلان والاضمار في المذاهب والفروقات التي تدور حول فهم الطبيعة البشرية (٤) .

١ — M. Jeffreys, Personal Values in the Modern World, p. 3.

٢ — R. Perry, General Theory of Value, pp. 11 — 12.

٣ — د . زكي نجيب محمود ، فلسفة وفن ، ص ٦٤ — ٦٥ .

٤ — Wiener, Philip, Aspects of value, edited by Gruber, PP.



ومن سمات القيم في عصرنا الحاضر أنها متعددة متعارضة ، وإنها واقعة مع ذلك تحت تأثير الاتجاه نحو توحيد العالم بفضل وسائل الاتصال والنقل والنشر التي ساهم فيها العلم ، وإن ثمة شجورا مترايدا بالثقة في إمكان تحقيقها مهما يكن من تعددها وتعارضها ، وأن هناك توافقا وانسجاما بين ما يكون وما يرغب فيه ، بين الواقعة والقيمة ، ونم يعد للإنسان ملاذ يتزع إليه بعيدا عن معتك الحياة ، تنافسا يده من تبعاتها ، بل هناك الاتجاه إلى التمكين لقدرات الإنسان والتوسيع فيها أكثر من التضييق من رغباته والتثليل من مضامحه وقيمه (٥) .

والإنسان اليوم يجد كل ما ورثه من ألوان الثقيافة معرضا للامتحان ، فكل شيء يعتوره التغير في سرعة تقفزه في طفرات لا يسبقه المنطق المعتاد بالتبؤ بها أو ملاحقتها ، فيلقى نفسه فريسة مشاقة مع وجوده ، ومجتمعه ، وعالیه ، وعصره ، فلا تأتلف معتقداته في خسب موجد ، وهو لا يفكر أحيانا بالطريقة نفسها التي يتصرف بها ، وعندما التعارض هو ما يسميه « أوجبرن » Ogburn في بعض مظاهره ، « بالتخلف الثقافي » Cultural lag (٦) .

بيد أن هذا التفرق والتمزق الذي ينتثر لدى البعض بذمار نقد أو شك على الوقوع ، الخطأ يكثر لدى البعض الآخر بكل لخيوط العالم القديم ، وإعادة نهجها ، على أساس من نظرة إنسانية شاملة ، تلتئم فيها فاعليات الإنسان وأوجه نشاطه جميعا في وحدة مؤلفة العناصر ، « فماكترى » Mackenzie على سبيل المثال ، يرى أن الحرب

5 — Perry, op. cit., PP. 13 — 16.

6 — Ogburn, W., Hypothesis of cultural lag, in Theories of Society, edited by Parsons et al., P. 1270.

العظمى ينبغي أن تكون معلما على بداية حقبة جديدة شعارها هو « إعادة البناء » Reconstruction . فإن ما تخلف عن تلك الكارثة من عظام يتطلب إعادة البناء والتجديد ، وهي بذلك تهيئ مصفرا يزودنا بالجلد والحماس في الجهد المبذول لإعادة البناء (٧) .

فإذا كان ثمة خطر بتهديد عالم الإنسان وحياته بآزمته تكاد تخلق وجوده ، فإنها لا تحل بمجرد بمزيد من التطور في العلم والتكنولوجيا لأن هذا التطور نفسه يدخل ضمن أسباب الأزمة ، كما لا تحل بمواقف سياسية معينة ، لأنها أزمة تتصل بمعنى الحياة الإنسانية ذاتها ، ومن ثم فهي تنشأ من الفلسفة أن تقدم عونا كبيرا . فالقائمة برفضها التسليم بوجود حدود يضعها لها العلم ليس لها أن تعتبرها في بحثها عن المعنى والقيمة في الحياة ، هي وحدها التي يمكن أن تتعهد بصقل نوع من التكامل أو التركيبة أو المنظور Perspective (٨) لكل جوانب الوجود والحياة . وهذا الالتزام الفلسفي لا يقف إلا على قاعدة من القيم ، وهو ما يبدو جليا في فلسفات العصر : الوجودية والماركسية والبراجماتية . أما الوضعية المنطقية فهي الوجه السلبي من الفلسفة المعاصرة ، لأنها نالت حظوتها فقط من استغلال الشغور باللائم لدى الفلاسفة لإلهمهم يتشأوا علماء ، أو لأنهم على الأقل ليسوا باحثين يكتفون عن معرفة يمكن التحقق منها بأسلوب العلم ومنهج (٩) .

فيديو أن الفلسفات الوجودية والماركسية والبراجماتية لتجاوز نتائج الفيلسوف الجبروتية لتؤلف نظرة كلية للإنسان في — العالم ، تقوم على

بعض النقاط التالية :

7 — Mackenzie, Ultimate Values, P. 109.

8 — Davidson, (editor) Search for meaning in life, PP. 1 — 2.

(\*) ببساطة هذه الفلسفات وموقفها من القيمة في انقصر الثاني .

9 — Ibid., PP. 341 — 344.



تصور قيمي بارز للإنسان والعالم معا • فهي جميعا فلسفات فعل وعمل. وتجربة تستهدف ارضاء مطالب الانسان ولكن على أسس تختلف فيما بينها في تفسير الوجود والعالم • ولكنها تتفق في تصورهما « للواقع الانساني » ، ذلك الواقع الذي يواجهه الانسان ويتصل به ويتفاعل معه • فهو عند « سارتر » Sartre ما يجعل من الناس أشياء الى نفس المدي الذي تكون عنده الأشياء انسانية ، فإذا كان الإنسان هو الوجود الذي وجوده في تساؤل عن وجوده ، فان هذا التساؤل لابد أن يكون تحديدا للعمل ( أو الجراكسيس Praxis ) ويأتي هذا التساؤل النظري كلفظة تجريدية من العملية الكلية ، وبذلك تغدو المعرفة ذات طبيعة عملية ، فهي تغير من موضوع المعرفة ، ولكن ليس بالمعنى العقلي التقليدي ، بل على النحو الذي تحول بمقتضاه التجربة في الميكروفيزياء بموضوعاتها بالضرورة (١٠) • فالإنسان يصنع نفسه عن طريق تحديدات لا تظهر الا في مجتمع يبني نفسه بوساطة ما ينسب الي كل عضو من أعضائه من عمل معين خاص وعلاقة معينة بنتائج عمله ، وعلاقات انتاج مع غيره من أعضاء المجتمع ، على أن يجري ذلك في نطاق عملية كلية totality وعلى شريطة أن تؤيد تلك التحديدات وتدمج ذاتيا internalized ، وتعيش بوساطة « مشروع شخصي » personal project (١١) •

بينما يكون الواقع الانساني عند « ماركس » Marx فاعلية موضوعية objective activity فهو ليس القطب الآخر المتمثل في المفاعلية بل هو المفاعلية الانسانية الحية التي تتبدى في كلية totality الانسان الفاعل داخل الطبيعة المادية ، فالواقع الانساني ، أو الفاعلية

10 - Sartre, The problem of Method, translated by Branes, p. 167.

11 - Ibid., P. 170.

الحقيقية نقد وعمل في آن واحد ، فهو نظرية أثناء العمل ، وعمل مطابق للنظرية التي هي بدورها من صميم الواقع الذي يشكله الانسان (١٢) . فليس ثمة واقع أو حقيقة معطاة قبل كل شيء ، بل ليس هناك سوى التحقق من صدق فكرنا ، ومن صدق قيمته في الواقع نفسه ، بعد تفاعل العمل الانساني عنصرا جوهريا في تكوينه .

أما الواقع الانساني عند « ديوى » فهو حصيلة ما يضاف اليه من ضروب تفاعل الانسان مع العالم الطبيعي (١٣) ، أو هو على حد تعبيرة « متصل » الخبرة أو التجربة : *experiential-continuum* الذي يضم الحالات الخاصة من التفاعلات داخل اطار مركب واحد . والمعرفة نفسها فعل يعدل ما هو قائم من قبل . ، وتبتعث قيمتها من نتائج هذا التعديل ، فليست المعرفة خاضعة للظروف الخارجية ، بل هي فعل موجبه بما فيه من قصد وغاية أي بما فيه من ذكاء يتجه الى عواقبه (١٤) .

ويتبين من ذلك أنها فلسفات لا تسلم بالأمر الواقع ، بل تتطلع دائما الى المستقبل من خلال اعترافها بقدرة الانسان على تغيير نفسه وواقعها من حوله ، ودعوتها الى مقارنة الانسان لفاعليته للتغلو على حاضره . فالانسان عند سارتر يصنع وجوده بقذف نفسه الى المستقبل ، وهو لا يصنع ذلك الا بعد أن يستجّل نفسه في عالم المادة الذي يواجهه بوصفه مقاومة *adversity* أو أداة *instrumentality* ، وبذلك

يكون في مقدور الانسان أن يصنع التاريخ بقدرة على تجاوز موقفه ، فهو لا يتطابق مع موقفه ، ولكنه يوجد كعلاقة معه ، وهو الذي يحدد كيف سيحيا فيه ومذاق يكون المعنى بالبنية إليه ، أي أنه ليس محدودا

فيما يتعلق بالبنية إليه ، بل هو الذي يحدد المعنى بالبنية إليه .

١٢٠٢ - ديوى : الفلسفة المعاصرة ، ترجمة د. أحمد مؤاد الاهواني ، ص ٢٦١

١٤٢٢ - المرجع السابق ، ص ٢٧٢



بذلك الموقف • ولا بد أن تنطوي العمليات التي يتخطى بها هذا الموقف  
 على الأوضاع الجزئية الخاصة التي تكونه ، والناس يصنعون التاريخ  
 بهذا التخطى المستمر ، وليس شمة قانون باطن ، ولا كيان أسمى يسيطر  
 على علاقات الإنسان بغيره ، لأن الحوادث الانسانية لا تقع نتيجة اطار  
 خارجي من العلية ، وليست مطابقة لأي اطار قبلي من التفسير (١٥) •  
 كذلك يقول « مركس » أن الفلاسفة لم يعدوا أن يفسروا العالم  
 على أنحاء شتى ، بينما ينبغي أن يغيروا (١٦) ، والحتمية لا تكفي نفسها  
 بنفسها ، ولا بد أن تنضم اليها الفاعلية الانسانية لكي يصنع التاريخ ،  
 فالناس يصنعون تاريخهم على أنسب من الأوضاع السابقة • إلا أن  
 التاريخ « لا يستخدم الانسان أداة لتحقيق غايته كما لو كان التاريخ  
 شخصا مستقلا ، وانما التاريخ فاعلية الانسان وهو يلاحق أهدافه  
 الخاصة » (١٧) •

ولا يختلف « ديوي » عن سارتر وماركس في التصور التقدمي  
 لتجزئة الانسانية ، فهي تنطوي في ذاتها على ابراز الامكانيات المثالية ،  
 فان لم يكن للقيمة وجود منعزل مستقل ، فهي وسيلة لتنظيم جديد  
 للواقع واعادة تشكيل له ، يحقق به الانسان مغاى منشودة (١٨) •  
 وما يختزنه الواقع الانساني انما يقوم على فكرة التقدم ، فالمستقبل  
 هو الذي يحكم الخيال أكثر مما يحكمه الماضي ، ويتنصب « العصور  
 الذهبية » أمامنا ولا يثوي خلفنا ، والامكانيات الجديدة تحثنا وتبعث فينا  
 الاقدام (١٩) •

15 — Sartre, op. cit., passim.

16 — Marx and Engels, op. cit., P. 405.

17 — Marx and Engels, Holy Family, P. 120.

18 — ديوي ، المرجع المذكور ، ص ٢٢٤.

19 — Dewey, Reconstruction In Philosophy, P. 59.

ولا تطرح تلك الفلسفات العلم من حسابها ، بل تستبعد النزعة العلمية المغالية Scientism التي تضيق من منهجه ، وتتعت في تطبيقه ، بحيث تغلق دون الانسان آفاقا رحبية من الفعل والابداع • ولا تحاول تلك الفلسفات ، وهي في صفاء مصادرها مبرأة من تحزب تلاميذها ، أن تقدم عقيدة كاملة نهائية بقدر ما تتيح منهجا واتجاها يسع الجديد من المعرفة ويتغير معه ، فكأنها تقبل بمنطقها نفسه امكان تجاوزها في المستقبل ما دامت تسلم بأن الحقيقة ليست مطلقة ، وأن الانسان والعالم متغيران • وتشبه في هذا ما وصل اليه العلم في عصرنا الراهن الذي فقدت دعواه القديمة عن الحقيقة الصارمة والموضوعية الجامدة مشروعيتها وجدواها ، فلم يعد الانسان أو الباحث العلمي مجرد مشاهد محايد للأحداث والوقائع العلمية ، بل صار له دوره الحاسم في القيام بالملاحظة والتجربة ، وصوغ الاستدلالات والنتائج ، وكشف القوانين والنظريات • وهذا هو ما تؤدي اليه « النسبية » عند آنتشتين من القول بوجود الاطارات المرجعية frames of reference لقياس الزمان (٢٠) ، وما يثبتته مبدأ اللاتعين عند هايزنبرج Heisenberg من تأثير عملية الملاحظة على قياس وضع أو سرعة الجسيمات (٢١) •

كما تقترب تلك الفلسفات من طابع تطور العلم الذي يتمثل في انطواء القوانين ونظرياته ، وكذلك منهجه وأدواته ، على امكان تجاوزها وتغييرها بحيث تتفتح على كل ما يفضي اليه البحث المتصل من الجديد ، في الكشف والتفسير •

وهكذا نجد أن فلسفة العصر تخرق أسوار مشكلاتها التقليدية لتحتمل كل مشكلات الانسان المعاصر على أساس من منظور انساني.

20 — Lincoln Bateant, The Universe and Dr. Einstein, P. 78.

21 — Phillip Frank, Philosophy of Science, PP. 207 — 3.



شامل مؤلف من القيم ، ينطلق مما هو كائن ، متجاوزاً آياه ، ومتطلعا الى  
« ما ينبغي أن يكون » لمستقبل الانسان .

## ١ — ميلاد نظرية القيمة

تسللت « القيمة » الى معجم الفلسفة حديثا ، ونفذت الى مذاهب  
الفلاسفة من أبواب متعددة ، وتحت أسماء مختلفة . ولكنها لم تعتمد  
موضوعا ومبحثا شرعيا من موضوعات ومباحث الفلسفة الا منذ زمن  
قصير يكاد لا يجاوز القرن التاسع عشر . ولعل اكتشافها كان أعظم  
ما حققه ذلك القرن (٢٢) . غير أن الآراء التي تدور حولها لم تتبلور بعد ،  
وما تزال أحد موضوعات الفلسفة المعرضة للنمو والتطور . فلم تتبين  
أهمية مشكلة القيمة في تاريخ الفلسفة الا تدريجيا وفي أناة ومهل . لذلك  
لا نعثر في الفلسفات القديمة من تجعل من القيم مشكلتها المحورية  
أو حتى من تعبر عنها . ولكننا لو اعتبرنا مشكلة القيمة عنوانا جديدا  
يطلق ، من بعض جوانبه ، على موضوعات قديمة لتعنى لنا أن نتتبع  
نشأتها وتجليتها عند بعض المذاهب القديمة .

فاذا ارتددنا الى غلسفات الإغريق ، فافكرين إلى المسائل التي  
تثيرها مشكلة القيمة ، لأمكننا القول بأنها كانت على وعى بهذه المسائل ،  
ففي محاوره « فيدون » يظهر سقراط وهو يلفت النظر الى مذهب  
« أناكساجوراس » القائل بأن العقل هو المصدر العظيم للحركة ،  
ثم يستطرد قائلا بأن أناكساجوراس لم يأخذ مذهبه على محمل الجد  
بصورة كافية ، لأنه لو فعل لأقر بأن العقل موجه في أفعاله بفكرة ما هو

22 — Schiller, F., in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*.  
art. value.

what is best ، وبعبارة أخرى ، إذا كان العقل هو التفسير

الحركة ، فإن التفسير الأقصى لابد أن يكون في تصور القيمة (٢٣) .

كما كان أفلاطون يرى في الخير — أو انقيمة — تتويجا لعالم  
المثل ، ومبدأ بناء العالم الذي ينتظم كل الصور والقوانين . وهو في  
ذلك يضع القيمة فوق الوجود being فهي المبدأ الأسمى للتفسير .

كذلك كان أرسطو عندما حاول تنسيق الكائنات على أساس غائي  
teleological باقامة علاقة الكائن بغاية ، أي القيمة الجوهرية  
لوجوده ، لم يؤكد الواقعية الموضوعية للكيفيات القيمة فحسب ، بل زعم  
بسموها أيضا على سائر خصائص الكائنات (٢٤) .

وفي وسعنا أن نجد مثل ذلك عند فلاسفة العصور الوسطى  
تحت اسم الخير أو الخير الأقصى أو الكمال ، وخاصة عند توماس  
الأكويني في توحيده بين القيمة العليا والعلّة الأولى ، أي الله ، بوصفه  
كائنا حيا أزليا خيرا (٢٥) .

كذلك من اليسير أن نعمم الحكم مع « جود » Joad في قوله بأن  
ما يسمى « مشكلة القيمة » اليوم ، انها هي المناقشات التي كانت تدور  
حول الجمال والأخلاق (٢٦) ، وإن نعدم قط مذهباً قديماً ، أو وسيطاً ،  
أو حديثاً يخلو من مثل تلك المناقشات .

أما التطور الحديث لتصور القيمة ، أو بعبارة أدق ، القيمة من  
حيث هي عنوان جديد لموضوع جديد ، فقد انطلق ابتداءً من « كانط » ،

23 — Mackenzie, op. cit., P. 18.

24 — Urban, W. M., in Encyclopaedia Britannica, art. Value.

٢٥ — د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ٣٠٣

26 — Joad, Guide to Philosophy, P. 358.



ويعدده البعض فيلسوفا للقيمة على الاصاله ، نفى وسنغنا ، دون أن نبالغ كثيرا ، أن نقابل بين كتبه النقدية الثلاثة ، وبين طائفة القيم التقليدية ، الحق والخير والجمال ، فنقد العقل النظري يبحث في الحق ، بينما يتناول نقد العقل العملي قيمة الخير ، ويعالج نقد الحكم قيمة الجمال . الا أن فلسفة القيمة هذه ظلت ضمنية مضمرة (٢٧) . على أن اسهامه الحقيقي في حل مشكلة القيمة انما يرد الى الآثار التي ترتبت على ما أسماه بالثورة الكوبرنيقية ، فقد نبذ كانط التصور الكلاسيكي لموضوعية الخير — أو القيمة — من قبل التفكير التجريبي ، فاذا كانت الكيفيات الثانوية مثل اللون والذوق والصوت معتمدة على الذات المدركة ، فإن ما يسمى اليوم بالكيفيات الثالثية tertiary (٢٨) مثل الجمال أو الجيرة انما تعتمد بدورها على الرغبة والوجدان الانساني . غير أن نفى كانط للقيم خارج أسوار العالم الموضوعي لم يتم إلا على أساس إبستمولوجي ، لأنه عاد فاعترف بموضوعية القيم في صورة جديدة ، فرغم أنها لا توجد على النحو الذي توجد عليه الموضوعات المادية ، إلا أنه يعترف بها مصادرة يلزم التسليم بها على أساس أكسيولوجي ، وذلك في قوله بأنه لا يمكن تبرير الاعتقاد بوجود الله والحرية وخلود النفس تبريرا علميا ، بل يتحقق ذلك من أجل الفعل action فمواصلة الحياة ، ومباشرتها تلزمنا بالضرورة أن نحقق أفعالنا ، كما لو كانت تلك الاعتقادات صادقة ، فهكذا أقام كانط ثنائية بين « الايمان » و « المعرفة » ، كما أعلن سمو العقل العملي على للعقل النظري (٢٩) .

٢٧ — ريمون روبيه ، فلسفة القيم ، ترجمة د. عادل العوا ، ص ٣

٢٨ — الكيفيات الثالثية اصطلاح ابتكره سانتيانا Santayana للدلالة على الصفات التي يخلعها العقل على الموضوعات في مقابل الكيفيات الأولية والثانوية النابعة من الموضوعات .

وبذلك استطاع كانط أن يثير مسائل جديدة تدور حول القيمة والواقعة ، والقيمة والصدق التجريفي *validity* ، والقيمة والوجود (٣٠) .

وصفوة القول أن النصيب الأكبر من النظرية العامة للقيمة ، أو الأكسيولوجيا الحديثة ، إنما يدين بوجوده الى الفلاسفة الكانطيين ، والكانطيين الجدد ، « فينكه » *Henneke* ( + ١٨٥٤ ) يقيم أخاذه العملية كلها على مشاعر القيمة ، ويعتقد ريمون روبيه *Reyer* أن « لوتسه » *Lotze* ( + ١٨٨١ ) هو أول من استخدم لفظ القيمة وهو بالالمانية *Werte* — بالمعنى الفلسفي (٣١) ، وهو الذي يحدد ويشترط « ما هو كائن » ، فالطبيعة في نظره موجهة نحو تحقيق الخير . ورد الدليل الانطولوجي على وجود الله الى كلية *totality* القيمة وشمولها الذي لا ينفصل عن الوجود (٣٢) .

أما « لوتسه » فيعتقد أن نيتشه *Nietzsche* ( + ١٩٠٠ ) هو وحده الذي استطاع أن يتيح لمصطلح القيمة اذاعته واتساعه بين الناس . وهو المسئول عن سيادة القيمة تصورا أسمي وأقصى للفلسفة . واجتازت القيمة عند « ريتشل » *Ritschl* ( + ١٨٨٩ ) مركز الصدارة في مسائل الدين والأخلاق . ويتميز موضوعات الإيمان عنده من حيث هي أحكام قيمة *value judgments* عن الأحكام النظرية ، رغم أن النوعين من الحكم يتباوينا في إمكان إثبات صدقهما وتبينهما . والى ريتشل تنسب تبعة التفرقة المعروفة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع (٣٣) . واليه تنسب أيضا تبعية أحكام الواقع لأحكام القيمة (٣٤) .

20 — Urban, op. cit.

٣١ — روبيه ، المرجع المذكور ، ص ٤٠٠ .

32 — Schiller, op. cit.

33 — Lavelle, L., *Traité des Valeurs*, Paris, P.U.F., P. 511.

34 — Urban op. cit.

أما « فندلاند » ( + ١٩١٥ ) ، فالفلسفة لديه هي علم القيم ،  
بينما العلوم التجريبية وحدها هي التي تعنى بالوقائع (٣٥) .

وتبع « ريكرت » Rickert ( + ١٩٣٦ ) ، ومنستربرج  
Munsterberg ( + ١٩٣٦ ) فندلاند ، وقد تطورت على أيديهم نظرية  
للقيمة متأثرة بالكانطية الجديدة .

أما في النمسا ، فقد تضافرت مدارس الفلسفة والاقتصاد وعلم  
النفس على إبراز تصور القيمة ، وتصنيفها ، وصلتها بالرغبة والارادة ،  
وقوانين حركتها ، والمشاعر المصاحبة لها ، وتطبيق قوانين المنفعة الجديدة  
المarginal utility الاقتصادية على القيم جميعا ، كما هو  
الحال عند « ماينونج » Meinong ( + ١٩٢٠ ) و « اهرنفلس »  
Ehrenfels ( + ١٩٢٩ ) من الفلاسفة المعنيين بالدراسات  
النفسية ، وعند منجر Megerl وفيزر Wieser من علماء  
الاقتصاد .

أما في بريطانيا وأمريكا ، فقد أبط مقدم نظرية القيمة ، حتى  
استطاع جوسيارويس Royce ( + ١٩١٦ ) وشيلر ( + ١٩٣٦ )  
والبراجماتيون ، أن يرغبوا تصور القيمة على التأقلم في بلادهم ، فنجد  
هولدين Daldwin يجعل من الجمال أساس للقيم جميعا (٣٦) .  
كما نشر تلميذه ايربان عام ١٩٠٩ بحثا في « التقويم » يعد أول بحث  
أكسيولوجي منظم في القرن العشرين (٣٧) .

أما في بريطانيا وأمريكا ، فقد أبط مقدم نظرية القيمة ، حتى

35 — Herzberg, The Psychology of Philosophers, P. 102.

36 — Lalande, A., Psychologie des Jugements de valeur, P. 3.

٣٧ — د. توفيق الخطويل ، المرجع المذكور ، ص ٢٠٤ .



الفلسفة ، ولم يؤذن لها بالدخول إلا منذ زمن قريب (٣٨) ، وقد تسالت الى ميدان علم الاجتماع قبل أن تلج باب الفلسفة على يد « دوركايم » في مقاله عن أحكام القيمة وأحكام الواقع (٣٩) ، وكذلك عند « برجنيه » في كتابه دروس سوسيولوجية عن تطور القيم عام

Digitized by

١٩٢٩ •

أما فلسفة القيم فلم يقدر لها الذيوع والانتشار إلا في العقد الخامس من هذا القرن عند « لافيل » Lavelle « ولوشن » Le Senne وسارتر ، وبولان Polin

وقد اتخذت عنه لائن صورة جديدة ، فقد دخلت في نطاق الانطولوجيا والميتافيزيقا فهو يقول : « ثمة هوية بين الوجود وتبريره الخاص ، ومن ثم يستحيل الفصل بين الانطولوجيا والاكسيولوجيا (٤٠) » • فهو يمثل مع « لوشن » الاتجاه الروحي في الفلسفة المعاصرة التي تغدو عندها الفلسفة والميتافيزيقا بصفة خاصة ، وعيا بالقيم التي تتهددها الأخطار في حياة الانسان المعاصر • وبذلك تدخل القيم شريكا في تعريف الميتافيزيقا •

وفي البلدان العربية ، تناول الدكتور توفيق الطويل ، بجامعة القاهرة ، مبحث الأكسيولوجيا — نظرية القيم — في كتابه أسس الفلسفة عام ١٩٥٢ ، ثم تابع دراسته للقيم ، وخاصة من الوجهة الخلقية ، في كتابه ودراساته التالية ، مثل « مذهب المنفعة العامة » (١٩٥٣) ، « والمشكلة الخلقية » (١٩٥٤) ، « والفلسفة الخلقية » (١٩٦٠) الذي يعرض في نهايته نزعة مثالية معدلة في الأخلاق •

٣٨ — برييه ، اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة د. محمود قاسم ، القاهرة ، ض ٨٢

39.— Durkheim, *Sociology and Philosophy*, Chapter four.

40 — Lavelle, L., *Introduction à L'ontologie* PP. VII - VIII.

وكذلك أفرد الدكتور عادل العوا ، بجامعة دمشق ، كتابا « للقيمة الاخلاقية » عام ١٩٦٠ ، تناول فيه مسائل الاخلاق والقيمة بوجه عام من وجهة نظر وجودية .

### ٣ - القيمة بين الانكار والاقرار

لا يتمتع البحث في مسائل القيمة بدرجة واحدة من الموضوعية عند بعض مذاهب المحدثين من الفلاسفة ، فقد تعرضت أخيرا مسائل الفلسفة جميعا على يد فريق من الفلاسفة للانكار والجحود ، ونزع منها أوراق اعتمادها ، وعزلت الفلسفة عن منصبها التقليدي لتصير وصيفة للعلم ، تتسقط قضاياها وتصوراتها ، وتتبعها بالتحليل المنطقي أو اللغوي ، دون أن يكون لها الحق في التعبير عن مشكلات تختص بها وحدها ، تبحث عن تفسيرها أو تجد حلولها لها . هذا الفريق من الفلاسفة هو حلقات الوضعيين المنطقيين وغيرهم من التحليليين التي تضم أمثال « رسل » ومور Moore ، وفتجنشتين Wittgenstein وكارناب ، وآيزر ، وشليك وفايجيل ، وغيرهم . ويتفق هؤلاء كثيرا أو قليلا على استبعاد كل ما يخرج عن دائرة قضايا العلوم الرياضية والتجريبية ، لأنها وجدتها التي تحمل معنى ، وغيرها من القضايا والعبارات لغو باطل ، وكلام بلا معنى .

فأما العلوم الرياضية فقضاياها تحليلية يكرر محمولها موضوعها ، « ولا يقتضى تحقيق صدقها أكثر من مراجعة الكلام نفسه عجزه على صدره ، لنرى أن كان العجز تكرارا دقيقا للصدر كله أو بعضه (٤١) » . وتلك هي قضايا المنطق والرياضيات .

---

\* سنعرض لأهم وجهات النظر المذكورة آنفا في الفصل التالي .

{١ - د. زكى نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية ، ص ٢٥

وأما العلوم التجريبية فقضاياها تركيبية ، يتطلب التحقق من صحتها رجوعا الى معطيات الحس sense data في الخبرة أو التجربة الحسية المباشرة .

ولا يبقى للفلسفة في هذا كله سوى أن تفرغ لتحليل النوعين السابقين من العبارات من حيث المبنى والمعنى ومن جهة اللغة والمنطق .

وقد صرح هؤلاء الفلاسفة بأن مصدر معظم مشكلات الفلسفة ، أن لم يكن مصدرها جميعا ، الاختلاف على الالفاظ متى كانت مضطربة غامضة ، فهي مشكلات لفظية لا تقف على قدميها أمام التحليل ، لذلك فإن مهمة الفيلسوف الحديث التي ينبغي عليه ألا يعدوها ، هي التحليل ، فيعمد الى استخراج المقومات ، أو استخلاص النتائج مما يتصدى لتحليله من قضايا وتصورات ، دون أن يضيف من عنده أحكاما عن الوجود أو الإنسان كله أو بعضه .

وهكذا لا تجد أحكام القيمة لها مكانا في الفلسفة لأنها ليست قضايا على الإطلاق مما يمكن أن يوصف بالصدق أو بالكذب ، ومن ثم فهي لا تجمل معنى ، ولا تعدو أن تكون أوامر في صورة لغوية مضللة ، لا تجد قوتها في رأي « فايغل » الا في دعوتها الانفعالية :

ايماء أو ايعازا ، رجاء أو أمرا ، مما لا يمكن استخلاصه من معرفة الوقائع (٤٢) . والعبارات الخلقية ، أو القيمية بوجه عام ، عند آير لا تصف شيئا ، بل هي ليست عبارات على الإطلاق . وهي أن تحرينا الدقة ، عبارات وقضايا غير صحيحة ، كما أن الدليل الخلقى ليس برهانا صوريا أو علميا على السواء (٤٣) .

---

٤٢ - فايغل ، ه ، مقال التجربة المنطقية ، في فلسفة القرن العشرين تحرير داجويرت ريتز ، ترجمة عثمان نويه ، ص ١٨٠ .



ويعترف آير أن موقفه ليس رأياً مبتكراً أصيلاً ، فهو مستمد من مذهبى رسل وفتجنشتين اللذين يعدان النتيجة المنطقية للنزعة التجريبية عند بركلى وهيوم • والعبارة عنده أما أن تكون تحليلية أو فرضاً تجريبياً قابلاً للتحقق بالمشاهدة الحسية ، فيقع المنطق والرياضيات فى الفئة الأولى ، بينما يقع العلم ومسائل الحياة المعتادة فى الفئة الثانية ، وليس ثمة فئة ثالثة يمكن أن تتسع لاحكام القيمة ، وهو ينكر امكان ترجمة احكام القيمة الى عبارات تجريبية عنده « أشباه تصورات » Pesudo-concepts ومحمولاتها ليست محمولات صحيحة ، لانها لا تعبر عن صفات للأشياء يمكن أن تلتقطها الحواس • « لوجود رمز اخلاقى فى قضية لا يضيف شيئاً الى محتواها الوقائى » (٤٤) •

ولم يكن آير أول من عرض لهذه النظرية الانفعالية للقيم عام ١٩٣٦ فى كتابه « اللغة والحق والمنطق » ، فقد استخدم أوجدن Ogden وريتشاردز Richards فى كتابهما « معنى المعنى » The Meaning of Meaning عام ١٩٢٣ اسم النظرية الانفعالية ، لأول مرة بنفس الدلالة التى استخدمها آير بعد ثلاثة عشر عاماً • فهما يقولان أن الخير وهو موضوع الاخلاق لا يعنى شيئاً وليس له وظيفة رمزية (٤٥) •

وقد سبقهم الى مثل ذلك هيوم رائدهم الاول فى زعمه بأن الحكم الخلقى مبالة عاطفة واحساس وليس حكماً عقلياً (٤٦) • ويقفوا رسل أثره قائلاً بأن مادة الاخلاق تباين مادة العلوم ، لانها محض مشاعر وانفعالات ، وليست مدركات حسية ، فالحكم الخلقى ، أو حكم القيمة لا يقرر حقيقة واقعة ، بل يبتعث أملاً فى شىء أو خوفاً

44 — Warnock, M., *Ethics Since 1900*, PP. 32.

45 — Ibid, PP. 84 — 50.

46 — Quoted in Magill, *Masterpieces of world Philosophy*, F. 935.

منه ، رغبة في شيء ، أو عزوفا عنه ، وان كان كثيرا ما يحدث ذلك كله في صورة مقنعة (٤٧) • والمسائل الاخلاقية لديه ، ليست متعذرة بقدر ما هي أحيانا مسائل غير مشروعة (٤٨) • وقد أفاض من قبلهم وبستر مارك Westermarck في الحديث عن النسبية الخلقية ، وذكر عن نفسه أنه استطاع ببحوثه الخلقية أن يدعم العقيدة القائلة بأن الوعي الخلقى انما يرتكز في نهاية الامر على الانفعالات ، وأن الحكم الخلقى يفتقد الصدق الموضوعى ، وأن القيم الخلقية ليست مطلقة بل هي نسبية تضاف الى الانفعالات التى تعبر عنها (٤٩) • ولا يعنى استبعاد هذا الفريق من الفلاسفة للقيمة وأحكام القيمة من نطاق العبارات والقضايا ذات المعنى ، أنهم صرفوا النظر عنها ، لأننا نجد بعضهم معنياً بمسائل الاخلاق وأحكام القيمة مطبقاً عليها منهجهم التحليلي ، غير أنهم قد توصلوا الى نتائج مختلفة • فهذا « ستفن تولمين » قد وجه اهتمامه الى طبيعة الاستدلال الخلقى ، كما قدم « ولمان » Wellman ما أسماه « بابستمولوجيا الاخلاق » منكراً أن يكون للتقويم evaluation أى معنى وصفى يقوم على المقارنة والوصف (٥٠) •

وتشبه ابستمولوجيا الاخلاق من بغض الوجوه بما يقصد اليه فرانكنا Frankena بما وراء الاخلاق meta-ethics ، وهى ما لا يتعلق بالمسائل المعيارية أو العملية ، اى التى لا تتعلق بما هو الخير أو الضواب ، بل بمعنى بتحليل معنى ووظيفة أحكام الخير (أو القلعة) أو الضواب (وهو ما يعنى عنده الأزام) ، ومتطابق لتسويغها (٥١) •

- 
- {٧ — رسل ، المجتمع البشرى فى الأخلاق والسياسة ، ص ١٧  
 48 — Flower, E., Aspects of Value, edited by Gruber, P. 23  
 49 — Westermarck, Ethical Relativity, P. 233.  
 50 — Wellman, C., The Language of Ethics, Passim.  
 51 — Frankena, Philosophy, edited by schlatter P. 347.

Mind

أما « استقنسن » Stevenson فيقر لأحكام القيمة بنصيب  
ضئيل من المعنى الوصفى ، وقد قدم نظريته الانفعالية في ثوب جديد  
من نظريات المصلحة *interesi* (٥٢) •

ولكن بينما تفترض المصلحة التقليدية كما هو الحال عند « بيري » أن  
العبارات القيمية أوصاف لحالات موجودة من المصلحة : تذهب النظرية  
الانفعالية الى القول بأن « الاستخدام الرئيسى للأحكام الخلقية  
انما هو من أجل خلق مصلحة » (٥٣) •

ويفرق ستقنسن بين الاستخدام الوصفى للقضايا والاستخدام  
الدينامى فالمعنى الانفعالى لكلمة « انما هو ميل الكلمة ، الناشئ من  
تاريخ استخدامها ، الى توليد استجابات مؤثرة في الناس » ، ويقول  
« ان كلمات معينة ، بسبب معناها الانفعالى ، تلائم نوعا معيناً من  
الاستخدام الدينامى ، بحيث يفضل المستمع اذا ما استخدمت بطريقة  
أخرى ، وكلما كان للكلمة معنى انفعالى ، كلما قل احتمال استخدام الناس  
لها استخداماً وصفياً خالصاً • والعلاقة بين الاستخدام الدينامى  
والاستخدام الوصفى علاقة ممكنة وليست ضرورية ولكنها على جانب  
كبير من الاهمية • والعبارة القائلة بأن « من خير » ليس لها الا استخداما  
ديناميا ، أى أن لها معنى انفعاليا فحسب ، ومن الضلال أن نحسب  
لها معنى وصفياً (٥٤) •

---

٥٢ — نشر نظريته عام ١٩٢٧ فى مجلة *Mind* تحت عنوان :

*The emotive meaning of ethical terms.*

٥٣ — Warnock, op. cit., P. 94.

٥٤ — Ibid, P. 96.



وقد تيسر لفتنجنشتين أن يوجز تلك الوجة من النظر في عبارته  
الحاسمة :

« يجب أن يقوم معنى العالم خارج العالم • كل شئ في العالم هو  
كما هو ، ويحدث كما يحدث ، ولا توجد فيه قيمة • وحتى لو وجدت  
هناك فلن يكون لها قيمة وإذا كان ثمة أى قيمة مما تكون لها قيمة ، فلا بد  
أن تقوم خارج كل ما يحدث أو يكون كذلك • لأن كل ما يحدث ويكون كذلك  
انما هو عارض (٥٥) » •

ويحسن بنا قبل أن نمضى الى نقد الاساس المنطقى الذى يقيمون  
عليه انكارهم النظرى للقيمة ، أن نشير الى موقفهم العملى منها • ففى  
الوقت الذى خرجوا فيه من باب أحكام القيمة ، عادوا فتسللوا اليها من  
النافذة ، فهم يسرفون فى انكار المعنى واحتمال الصدق أو الكذب  
فى أحكام القيمة ، ثم ما يلبث أن يحاول كل منهم وضع نسق خلقى  
يضم اعترافا بالقيمة وأحكامها ، بوصفها قضايا تجمل معنى وتقبل التحقق  
ويبدو أن تطبيق منهج التحليل اللغوى والمنطقى على مشكلات القيمة،  
وخاصة ما يتعلق منها بالاخلاق ، لم يأت بنتائج جديدة (٥٦) • فهذا جورج

---

55 — Ibid, P. 92.

وقد وردت هذه العبارة فى خاتمة كتاب فتنجنشتين

« Tractatus logico philosophicus »

«The sense of the world must lie outside the world. In (=)  
the world everything is as it is and happens as it always happen.  
In it there is no value. And if there were it would be of no  
value. If there is any value which is of value, it must be outside  
all, happening and being so. For all happening and being is  
accidental.»

56 — Gass. W., Encyclopedia of Morals, edited by V. Fern,  
art. logical positivism.

مور Moore يعود فيمثل تقاليد الحدسيين . والخير عنده خاصة  
property لا تقبل التعريف أو التحليل ، بسيطة ، فذذ ،  
Unique فريدة ، ولا يمكن ادراكه الا بالحدس أو البصيرة المباشرة  
ويعنى ذلك أن صدق القضايا التى تحكم بقيام خبرة باطنية ذاتية ، أى  
التى تحكم بأن أمرا ما هو خير بمقتضى ذاته وليس لأن قيمته وسيئة  
لغيره ، هو صدق يمكن ادراكه مباشرة دون توسط أو برهان (٥٧) .

وهذا « شليك » رائد حلقة فينا يرتد الى الاعتراف بأن الاخلاق  
علم من حيث هو جهد لتحصيل المعرفة عن الصواب والخطأ ، وأن القيم  
وضروب الالتزام اذا كانت نسبية وفقا لرغبات الاشخاص ، فهى  
موضوعية ، بمعنى أن البشر يؤثرون بعض الاشياء على غيرها (٥٨) .

ويعود مارشال ووكر M. Walker وهو أحد فلاسفة العلم  
المنصرين للوضعية المنطقية ، بعد أن يفرغ من تحليله للعلم ممذرا للنصح  
والمشورة فى السلوك الانسانى ، يعود فيقرر بأن الاخلاق أيضا هى  
مصدر للنصح والمشورة فى السلوك . وهو يتشد فى تحليله وحدة الاصل  
والغاية للنصح والمشورة فى العلم والاخلاق معا ، فالاعمل هو التجربة  
الانسانية ، والغاية هى بقاء الانسان . والحكم الخلقى والحكم العلمى  
لديه سواء ، فكل منهما يقوم على أساس من النظر الى النتائج والتنبؤ  
بها حسب قاعدة مقرررة أو قانون معلوم ، ولذلك يسعى الانسان فردا أو  
نوعا ، فى نزوعه للبقاء ، الى استخدام المنهج العلمى للتنبؤ بالمستقبل  
ليقتضى له بناء سلوكه على أساس من هذه التنبؤات .

وهو يفرق بين ما هو خلقى moral ، وبين ما هو أخلاقى

57 — Quoted in Ma gill, op. cit., PP. 755 — 6.

58 — Ibid, P. 935.

ethical (\*) ، فالأول هو ما تتصرف الثقافة Culture بمقتضاه بالفعل ، بينما الثانى هو ما تبتغيه الثقافة أن يكون ، ولكنه يصرح بأن نظرتة الاخلاقية التى يعرضها فى كتابه لا تحرص على تلك التفرقة (٥٩) •

أما هريبرت فايجل المتحدث باسمهم والمؤرخ لهم على اختلاف نزعاتهم، فيختم مقاله الشهير فى الوضعية المنطقية بنظرية القيمة يتتلمذ فيها على « ديوى » ، ذلك الفيلسوف الذى يجعل للقيمة دورا كبيرا فى مذهبه • فيعزو فايجل للقيم الوسلية معنى واقعيًا ، فهى التى تحددها الحاجات والاهتمامات التى تقرر ما قد ثبت بالتجربة من علاقات بين الوسائل والغايات ، ويحكم عليها بالصدق أو الكذب • والوسائل والغايات وثيقة الارتباط ، ومن الاسراف فى التبسيط أن يفترض وجود ستم واضح الدرجات للقيم الوسلية التى تتوجها قيم قصوى محددة • وإذا كان من الممكن اجتناب شر فلسفة المطلق الميتافيزيقية فى نظرية القيم ، فكيف يتيسر اتقاء شرور فلسفة القول بالنسبية فى نظرية القيم التى من شأنها أن تسلم الى الفوضى ؟ فالمؤرخون وعلماء الأنثروبولوجيا والنفوس والاجتماع ، قد يصلون الى تبرير كل نظام خلقى بدرجة متكافئة اعتقادا منهم باستحالة وجود نظام فريد فى الاخلاق يتفق عليه البشر. ويلتزمون به كافة ، الا أن ذلك مغالطة تبسيطية كثيرا ما ضللتنا بها الفلسفة التجريبية ، غير أن الدراسة التجريبية الحقيقية للطبيعة البشرية والسلوك الاجتماعى فى نظر فايجل تكشف عن قاسم مشترك أعظم ، على الاقل فى الحاجات والمطالب الرئيسية ، لكل الافراد الذين يعيشون فى ظروف

(\*) لا غرق فى الواقع بين اللفظين ، فالأول لاتينى والآخر يونانى ومعناها واحد ، وكذلك فى العربية : فهى تفرقة مؤقتة اكرهنا عليها هنا فقط فى عرض الراى المذكور آنفا ،



يظلها التعاون والتكافل • فحول هذه النواة التي تعد مركزا للتوجيه، ينبغي أن تتم سائر الإصلاحات الاجتماعية والسياسية والقانونية والاقتصادية والتربوية ، إذا أريد لها أن تحقق غاياتها بصورة موفقة ، ولا يتم القضاء على الشرور البارزة في الحياة المتحضرة إلا بالوعى والتخطيط ، ويعين على ذلك أن الميول والمصالح الانسانية مثل الرضا والسعادة ، أمور مرنة يمكن تعلمها وتوجيهها • وما كان يحمل، في الأصل قيمة من حيث هو وسيلة قد يكتسب قيمة من حيث هو غاية عن طريق الاعتياد وطول المزاولة • واستحداث نسقات جديدة للأخلاق ، بالخروج والتمرد على المعايير القديمة ، لا يظن اليها أول الأمر سوى القليل من الناس ، وقد يتجلى ذلك بما يبرر النسق الجديد من نتائج مرتقبة لها جدواها لدى الانسانية بأسرها (٦٠) •

ولا ينكر فايغل قيام التزامات قيمية في المجهود العلمي ، غير أنها ليست من المحتوى العرفاني للعلم ، فالعلماء أثناء اشتغالهم بالعلم يبدون جهدا تقويميا لأن التقويم جزء من عملية الحياة نفسها (٦١) •

ويتبين من حديث فايغل أنه لم يكن أمينا على منهجه الذي التزم به مع رفاقه من أصحاب الوضعية المنطقية •

ونجد مثل ذلك التعارض عند الدكتور زكي نجيب محمود فهو في كتابه « نحو فلسفة علمية » (١٩٥٨) ينكر القيم موضوعا للمعرفة ، « فقد كشف التحليل المنطقي للأحكام الدالة على قيم أنها ليست من المعرفة اطلاقا ، فضلا عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين (٦٢) » • ويضع الأخلاق خارج نطاق العلم طالما أصرت على

---

٦٠ — فايغل ، المصدر المذكور ، ص ص ١٨٠ — ١٨٣

61 — Feigl, Philosophy of science, in Philosophy, edited by schlatter, PP. 527 — 534.

٢ — د. زكي نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية ، ص ٣٥٩

رسم « ما ينبغي أن يكون » فهي تدخل بذلك في نطاق آخر من الكلام « وهو الكلام الذي يعبر به الانسان عن رغباته وآماله ، وفي ذلك يختلف الناس دون أن يكون في اختلافهم تناقض يأباه العقل ومنطقه » (٦٣) • بيد أنه يعود ، فيعتقد في كتابه « فلسفة وفن » (١٩٦٣) مماثلة بين الربان في سفينته وبين القيم في الانسان ، وهي قيم يدركها بالفطرة حيناً ، وحيناً تثبت في نفسه بثاً ، وهي المعاني في رأسه التي تسيره ، وفهم الانسان على حقيقته هو فهم هذه القيم ، وانهم ليقسمون هذه القيم ثلاثة أقسام كبرى تنضوي تحتها شتى المعاني التي تضبط مسالك الانسان في خضم حياته ، وهي الحق والخير والجمال ، في مقابل ثلاثة الواجه التي يحللون بها حياة الانسان الواعية ، وهي الادراك والسلوك والوجدان • يحدث الادراك حالة شعورية تضعف أو تشتد وفق خطورة الموقف الذي يحيط بك ، وبهذا الإدراك الذي صاحبه الشعور الذي يلائمه ، تتصرف على النحو الذي يحقق لك ما تبتغي • والغرض في الادراك أن يكون صحيحاً لا مضللاً ولا مغلوطاً حتى يجيء السلوك آخر الامر على أساس سليم ، ومن هنا كانت قيمة الحق في حياة الانسان ، فهو يريد أن يعلم ما هنالك على وجه اليقين والدقة ، وعلى الحق يبنى الانسان علمه ، وعلى علومه يبنى حياته المادية كلها • فهذا هو جانب الادراك وما يلحقه من قيمة الحق • أما جانب السلوك الذي ينتهي به المطاف ، فالغرض فيه أن يجيء سلوكاً محققاً لإهدافه أي أن يكون سلوكاً سليماً ملتزماً بأهدافه ، والسلوك الصحيح « فضيلة » ، وهذا يعني السلوك الذي دلت خبرة الانسان في تاريخه الطويل أنه خير ما يحقق الاهداف ، والانسان يقيس صواب السلوك بمقياس الخير الذي يترتب على فعله ، فالخير اذن قيمة السلوك الذي ترشده • ولئن كان بين الادراك من ناحية ، والسلوك من ناحية أخرى حلقة وسطى هي الحالة الوجدانية ، فبغية

الانسان لنفسه أن تجيء هذه الحالة الوجدانية مما يشيع في نفسه الطمأنينة والرضا ، فنراه على هذا الاساس يختار ثيابه ومسكنه وأثاث مسكنه ، ويفتن الفنون صوتا ولونا ونحنا وعمارة . هي قيم ثلاث تدور عليها حياة الانسان دوران الرحي حول قطبها ، وعنهما تتفرع معان يضحى الانسان بنفسه ولا يضحى بها (٦٤) .

ولا يختلف الدكتور زكى فيما حدثنا به عن القيم الثلاثة مع ما ذهب اليه فيلسوف مثالى مثل « ماكترى » في قوله أن لفظة قيمة في الانجليزية ترتبط أوثق الارتباط باللفظة Valid وتعنى صادق ولفظة Valour وتعنى الجسارة والاقدام ، والثلاثة معا تشكل الجوانب الرئيسية من حياتنا الواعية : المعرفة ، والوجدان ، والتزوع أو « الاتجاهات الايجابية الفعالة » على حد تعبيره (٦٥) .

ونكتشف هذا التعارض بين موقف الوضعى المنطقى المعلن وهو بصدد تحليله لقضايا العلم ، واستبعاده لاحكام القيمة ، وبين موقفه المهرب أى الذى يعيد فيه خلسة ما تبرأ منه صراحة ، يكشف ذلك عن قصور شائن في مذهبه ، هو العجز عن استيعاب قضايا الانسان واتخاذ قرار ازاءها . فوقوف المذهب عند مبدأ التحقق vérification معيارا لكل ما يحمل معنى — باستثناء قضايا المنطق والرياضيات — إنما هو انكار لكل معنى يبحث عنه الانسان في حياته فكرا وسلوكا . لذلك كان هدف هذا المبدأ عند الوضعية المنطقية هو تقويض الميتافيزيقا والقيم . فاذا ما استطاع النقد أن يثبر تهافته ، تهاوت دعواه في انكار الميتافيزيقا واطراح القيم .

ترغم الوضعية المنطقية أن القضية التى تحمل معنى هى ما كانت قضية تحليلية يكافىء محمولها موضوعها ، أو كانت قضية تركيبية

---

٦٤ — د. زكى نجيب محمود ، فلسفة وغن ، ص ص ٦٤ — ٦٦  
65 — Machenzie, op. cit., P. 99.



يتحقق صدقها بمعطيات الحس ، وغير هذه وتلك ليس الا لغوا باطلا ، ولكن أين مبدأ التحقق من هاتين القضيتين ؟ لو رددناه الى أى منهما !! وجدناه منتبها الى احدهما ، الا يعنى هذا اذن أنه لغو باطل بحكم منطق المذهب نفسه ؟ غير أننا لا نود الالتزام بقواعد لعبتهم المنطقية ، وحسب هذا التصدع المنطقى أن يكون دليلا على ضيق المذهب عن استيعاب خصوصية الفكر الانسانى وتنوعه ، وجمود شروطه المنطقية عن فهم تطوره • واذا كان الفيلسوف التحليلى أو الوضعى المنطقى يعتد أن العبارات التى تحمل معنى هى تلك التى يمكن التحقق منها — من حيث المنبداً — وأن العبارات التى تتحدث عما هو كائن هى التى تنتسب وحدها الى ذلك النوع ، وأما العبارات التى تنطوى على ما ينبغى أن يكون فليست من ذلك النوع المشروع ، اذا كان ذلك هو القضية الاساسية عند أنصار تلك النزعة ، فاننا نلاحظ من وراء هذا المحك ، تعميدها ، والبراما خلقيا أو قيميا ، هو وحده الذى يجعل مبدأ التحقق عندهم ممكنا ، هذا التعهد يلتزم بقول الحق والصدق ، فهناك اذن فى قضيتهم الاساسية التى تصوغ محور منهجهم ، يتربص بهم ما جاولوا رفضه وانكاره • ويتجلى هذا متى أبرزنا مبدأ التحقق عندهم على الوجه التالى :

« ينبغى علينا أن نلتزم بأن ما يكون صادقا ، هو ما يمكن التحقق منه (٦٦) • فأينما تولوا فثم ما ينبغى أن يكون ! • »

وهو يريدون للفلسفة أن تقف عند اقدام العلم ، بمعناه الضيق يلقى اليها بقضايا وتصورات تهول الى تحليلها ، وليس لها أن تشاركه

66 — Bronowski, J., Science and Human Values. P. 66.

= ونص العبارة بالانجليزية .

«We OUGHT to act in such a way that what is true can be verified to be so .

في فهم الانسان أو العالم ، أو أن تقدم نظرة كلية شاملة ، وعليها أن تقنع بنفحات العلوم الجزئية ، وأن تظل قيد الوضع الراهبـ والواقع الحاضر الذي يكثف العلم عن بعض جوانبه ، غلا تحاول المساهمة في تفسيره ، أو المشاركة في تغييره ، ما دام ليس من حقها ، لتي يكون حديثها ذا معنى ، سوى تحليل ما يمكن التحقق منه •

وهي بذلك ترفض أن يكون للانسان موقفه الشامل من العالم ككل ، وتنكر قدرته على تغيير العالم في ضوء نظرتـ الكلية اليه ، فهي تضمـ الدعوى الى تجميد الامر الواقع ، واغراق الفكر الحر في تفاصيل الحياة المبعثرة المشتتة دون أن يكون في وسعه الفكـك منها ليتطلع اليها على مبعدة منها ، ممتلكا لحرية الحركة وصدق التقدير • وهي بذلك تضع الفيلسوف على نفس المستوى الذي يقف عنده رجل العلم من حيث الاهتمام فقط بالتفاصيل والجزئيات ، ما دامت هذه النظرية الضيقة لا تعترف بالشمول والكلية ، والانطلاق الى آفاق أبعد من مجرد التحقق بالمشاهدة الحسية ، التي تقف نشاط رجل العلم على دراسة جانب بعينه لا يعدوه من جوانب الطبيعة الرحبية •

وتبعث هجومها على وظيفة الفلسفة هي لأعـرها من أن تكون الميتافيزيقا والقيم تهديدا للعلم ، بينما التهديد الحقيقي في نظر ( كولينجـوود ) Collingwood هو اسار العادة العقلية التي تضيق من البحث العلمي وتحصره في حدود التحقق الحسي (٦٧) ، وهذا نفسه هو ما ذهب اليه « بيرس » Pierce عند نقده لمبدأ التحقق، في قوله بأن كل نظرية استنتاج لا يقع تحت المشاهدة مما هو واقع تحتها ، استنتاج لمستقبل التجربة أو الخبرة من حاضرها أو ماضيها ، والمستقبل لا يشاهد في الحاضر لذلك فنحن نستخلص نتائج لا يمكن قـد

أن تقع تحت المشاهدة وتخضع بذلك لبدأ التحقق ، وهل يمكن مشاهدة سيلان الزمان ؟ وكل العلوم تعتمد على تسجيل الماضي ، وثمسة تسجيل له في الذاكرة لا يمكن أن يقبل التحقق منه بالمشاهدة المباشرة التي يهيب بها مبدأ التحقق . فالوضعية بذلك ليست بأكثر من نوع خاص من الميتافيزيقا مفتوح أمام كل ما لا يمكن التيقن منه من ميتافيزيقا (٦٨) . فهي تقوم على تصور خاص للحقيقة والواقع والانسان ، قد افترضته مقدما دون مبرر أو دليل . وذلك باجترائها للحقيقة اجترأ تجعل منه القاعدة والمبدأ ، وهي تقوم على نزعة من نزعات انكار العقل ورفض دعاواه .

بينما الغاية الاولى للفلسفة ، كما يقول « سدجويك » ، « أن توحيد بين كل جوانب الفكر العقلي وتخصصاته ، وأن تؤلف بينها جميعا على اتساق واضح . ولا يمكن تحقيق مثل هذه الغاية على يد فلسفة تتخلى نظرتها عن الطائفة الهامة من الاحكام والاستدلالات التي تشكل موضوع علم الاخلاق (٦٩) » .

فالفلسفة موقف من العالم ، موقف من المجتمع والعصر ، وتأخذ في تقديرها كل جوانب الانسان ، ويمكن أن تعد دراسة التجربة ككل ، أو دراسة شطر من التجربة ككل ، وتصبح بذلك كل مشكلة مادة صالحة للفلسفة على شريطة أن تدرس من زاوية شاملة في ضوء سائر التجارب وال رغبات والمطالب الانسانية ، قطابع العقل الفلسفي ليس في دقة النظر بقدر ما هو في شمول النظرة ووحدة الفكر . والعلوم هي النوافذ التي ترى الفلسفة من خلالها ، أو هي الحواس لتلك النفس ، وتصبح معارف العلوم بغير الفلسفة قاصرة مضطربة زكلا احساسات ترد ،

---

68 — Pierce, C. S., Values in a Universe of Chance PP. 140.

69 — Quoted in, Whitehead, Science and the Modern World, P. 142.



الذهن المشوش فيؤلف منها الابله حكاية (٧٠) ، فاذا كان العلم هو الوصف التحليلي للاشياء ، فان الفلسفة هي التفسير التركيبي للكل ، أو هي تفسير جزء من الاجزاء من حيث مكانته من الكل ، وقيمه بالنسبة اليه .

والفلسفة لا تتخذ من المعرفة العلمية موضوع دراسة الا اذا كانت فلسفة علم ، ولكنها تعدو ذلك اذا كانت نظرة كلية ومذهبا متكاملا .  
ولسنا مخيرين بين امرين ، كما يقول « تيار » Taylor ، بين

أن يكون لنا فلسفة أو لا تكون لنا فلسفة (٧١) ، بين أن تكون لنا قيم أو لا تكون ، بل الاختيار الحقيقي هو : هل نصوغ نظرتنا الفلسفية ، أو قيمنا ، عن وعى ، وعلى اتفاق على مبدأ مفهوم أم نصوغها دون وعى وبمحض المصادفة ؟ فثمة دائما فروض أساسية لا تقبل التحقق المباشر يدين بها الانسان هي التي تكون فلسفته وقيمه ، فهي اذن مبدأ موجه للانسان في موقفه ازاء العالم الذي يحدق به من كل جانب ، ولا مفر من اتخاذ قرار بشأنه سواء من حيث تفسيره أو تغييره ، ولا يجدى الانتظار حتى يأتينا المدد من مبدأ التحقق .

والفلسفة بما تحويه من ميتافيزيقا أو قيم ، اطار معيارى تنتظم داخله افتراضات واسعة شديدة العموم في حاجة الى تحقق بعيد المدى ، وتتضمن امكان تجاوزها الى غيرها ، وشأنها في قابليتها لتجاوز شأن الفروض العلمية التي تتطلب تحققا مباشرا قصير المدى ، والفرق بين الفروض الفلسفية والعلمية هو فرق في شمول وكنية الموضوع في الفلسفة ، وتخصصه وجزئيته في العلم .

٧٠ - ويل ديورانت ، مباهج الفلسفة ، جزء اول ، ترجمة  
د. الاهوانى ، ص ٢٠٠

٧١ - جون لوييس ، مدخل الى الفلسفة ، ترجمة انور عبد الملك ،  
ص ١٠٠

وإذا كانت الفلسفة متقدمة مع العلم في عملية التجريد والتعميم ،  
وان كانت تنصب على معرفة سابقة تقيم عليها نظرتها العامة ،  
فهي تختلف عنه في البحث عن معنى وقيمة هذه المعرفة . ولا يعنى  
هذا أن يفرق بين الفلسفة والعلم على أساس أن الأولى معنية بالقيم  
بينما الثانى لا شأن له بها ، فثمة قيم يقوم عليها بناء العلم  
نفسه ، ولكن يبقى للفلسفة أن تكون عملية تقويم نقدية على  
مستوى أعمق وأبعد من مستوى التقويم فى العلوم الجزئية ، لأنها  
نظرة كلية ومنهج للحياة . ولا يمكن لمثل تلك النظرة وذلك المنهج  
أن ينتظر حتى تتقدم له العلوم ثمراتها التى نضجت وفروضها التى  
تحققت ، ولا ريب أن ذلك أمر جوهري فى صوغ النظرة الفلسفية ،  
الا أنهنا نتبادر الى تنسيق المعرفة المتاحة والى وضع فروض واسعة  
تحاول أن تستد بهنا الثغرات التى لم يملأها العلم بعد ، لا لتقوم  
بديلا للعلم ، ولكن لرضاء للمطالب الروحية والمادية للانسان  
الذى سيظل حوما فى حاجة الى اطار عنان يضم فيه ما بلغه  
من تقدم ، ويهيئ له من خلاله أن يشارك فى التقدم . وهكذا  
لا تستطيع الفلسفة أن تنزع عن نفسها الحق فى الحديث عما ينبغى  
أن يكون والتطلع اليه لتظل رهينة ما يستطيع العلم التحقيق منه  
بالمشاهدة الحسية ، خادمة له ، كما يريد لها الوضعيون ، فثمة تبادل  
خلاق بينهما ، لأن العلم بدون فلسفة تجارب عشوائية متناثرة ،  
والفلسفة بغير علم تجريد عقيم ، ودفاعنا عن الفلسفة إنما هو دفاع  
عنها بوصفها حارسا للقيم ومجالا لدراساتها .

وهكذا لا يكون لبدأ التحقق الوضعى ، وهو مبدأ ميتافيزيقى  
الطبع ، الا مهمة واحدة هى افقار العلم والفلسفة جميعا ، بحرمان  
الانسان من البحث عن المعنى ، والسعى الى القيمة ، وتجاوز معطيات  
الحس واستشراف المستقبل .

### ٣ — مكانة القيمة من المذهب الفلسفى

لا تحتل نظرية القيمة مكانة محددة لا تعدوها عند كل مذهب من مذاهب الفلاسفة الذين لا ينكرون القيمة ، فهي تتزوى تارة فى ركن ضئيل من المذهب عندما لا يعرض لها الفيلسوف ، إلا بوصفها قيمة خلقية أو جمالية ، أو منطقية ، أو دينية ، أو غير ذلك من صنوف القيم ، وقد تقفز تارة أخرى الى قمة مذهب ، فتغدو طابعة الغالب ، ومبدأه الموجه ، ويكون لها دلالتها المنهجية العامة التى تسوق نظرة الفيلسوف الى مشكلات الفلسفة جميعا ، وتحكم مواقفها منها ، وحلوله التى يقدمها •

وقد لا يصرح الفيلسوف ، فى الحالة الأخيرة ، بسيادة القيمة لمذهب ، وعندئذ يتطلب التعرف على موقفه من القيمة تحليلا لمواقفه من سائر مشكلات فلسفته • والى مثل ذلك ما ذهب اليه فيليب وينر فى تحليله لمذاهب كل من تعرضوا للتاريخ الانسانى بغية كشف نظرية القيمة السائدة لديهم ، فكل المذاهب الفكرية فى رأيه فروض مشحونة بالقيمة Value-charged سواء صرحت بذلك أو أنكرته (١٧) •

غير أن كثيرا من الفلاسفة لم يكتموا اعلانهم لمكانة القيمة الحقيقية من مذهبهم ، ففلسفة « نيتشه » كلها يمكن أن تعد نظرية فى القيمة ، فهو يتخذ من القيمة مبدأ لمذهبه وغايته والحياة عنده ، بمختلف جوانبها ، عملية متصلة من التقويم •

والبحث عن الحقيقة ، انما يعبر عما يسميه « بارادة القوة » أكثر ما يعبر عن الوصف المتزه للأشياء ، « وقيمة » الفكرة أكثر دلالة

---

72 — Wiener, op. cit, PP. 40 — 57.



وأشد أهمية من حقيقتها • ويمكن أن تكون منظورات القيمة التي يحيا بمقتضاها الافراد ضرورية رغم أنها ليست موضوعية ، فعمل اللاجقية un-truth تحمل من القيمة أكثر مما تحمله الحقيقة نفسها في الكثير من المواقف • « فحتى من خلف المنطق وغلبته الظاهرة ، تقف أحكام القيمة<sup>(٧٣)</sup> » وهو يرفض المعرفة الموضوعية الا أن تكون وسيلة لغاية تحوّل إمكانات الانسان الى أفعال •

ويحذر نيتشه ، بل ويسخر أيضا ، مما يمكن أن تقضى اليه النزعات العقلية ، أو العقلية العلمية من امتناع عن القبول أو الرفض والتوقف عن اصدار الاحكام عما يكون أفضل أو أسوأ ، فهذا من شأنه أن يوهن في البشر قدراتهم النقدية والتقويمية التي يحتاجونها أساسا للحياة<sup>(٧٤)</sup> •

كذلك كانت فلسفة « ريكرت » فلسفة معيارية ينحس فيها تصور الوقائع facts الى تصور القيمة ، والقيم عنده لا توجد بوصفها شيئا ماديا بل توجد بتصديقنا عاينها وإقرارنا بصحتها ، ونحن في هذا مقوّدون بالمعنى ، ملزمون بما ينبغي أن يكون<sup>(٧٥)</sup> •

وكذلك الحال في النزعة الانسانية عند شيلر الذي يوحد بين الواقع reality والقيم ، كما يوحد بين الحقائق truths والقيم ، فيقول بأن الحقائق قيم منطقية<sup>(٧٦)</sup> • ومن العبث لديه البحث عن أي ضرب من ضروب الوجود يمكن أن يكون متخسرا تماما من التقويم • فهذا هو ما يدلنا عليه التاريخ<sup>(٧٧)</sup> •

---

73 — Quoted in Magill, op. cit, P. 697.

74 — Ibid, P. 699.

75 — Runes Dictionary of Philosophy, art. Rickert.

76 — Schiller, Studies in Humanism, P. 7

77 — Schiller, art. Value, in Encyclopedia of Religion and Ethics.

N. Hartmann ( + ١٩٥٠ ) فالقيم عنده اطرار

التجربة الانسانية للأشياء من حيث هي طيبة ، أو سيئة ، وقد أقام  
بذلك الأخلاق — أو الاكسيولوجيا بوجه عام — في نطاق مبحث  
الانطولوجيا مخالفاً للاتجاه التقليدي للفلسفة ، لأن كل شيء عنده  
خاضع للتقويم<sup>(٧٨)</sup> ، كما أن القيم هي التي تحدد وتعين الوجود ولكن  
على نحو غير مباشر<sup>(٧٩)</sup> .

أما « ماكنزى » ( + ١٩٣٥ ) فيعد القيمة مبدأً مفسراً  
interpretative principle<sup>(٨٠)</sup> بعد انهيار تصور الجوهر.

أو الماهية essence القديم في الفلسفة تحت تأثير العلم الحديث ،  
بل انه يعتمد الى تصنيف الفلاسفة ومذاهبهم على أساس موقفهم  
من القيمة<sup>(٨١)</sup> . ويعقد الأجل في حل مشكلات الفلاسفة على ما يقدمه  
من مذهب مثالي يكون الفهم الواضح لما تعنيه القيمة<sup>(٨٢)</sup> ، بعد  
أن أثر تصور القيمة على غيره من تصورات ، وقد ناقش ماكنزى  
تفصيلاً المبررات التي دعت الى ايثار تصور القيمة على الخير  
أو الخيرية ، فمنها انطواء تصور الخير على درجة كبيرة من الابهام ،  
لأن ما يفهم منه في الغالب فعل الخير والاحسان الذي يعنى الارادة  
أو الرغبة الموجهة لما هو خير (بالمعنى الخلقى الضيق) ، كما أن  
الخير يقودنا الى نظريات لم يتقضى حولها النزاع والجدل ، وهذا  
ما تقترب فيه القيمة عن تصور الخير الذي قد لا يسمح بأن تدلف

---

78 — Quoted in Magill, op. cit., P. 870.

79 — Lewis W. Beck, art. Hartmann, in *Encyclopedia of  
Morals*, edited by Fern.

80 — Mackenzie, op. cit., P. 21.

81 — Ibid, P. 75.

82 — Ibid. P. 77.

الى رحابه قيم الحق والجمال ، كما أن القيمة تيسر لنا الاقرار بالتدرج ، بينما يوحى الخير بشيء مطلق لا يقبل المناقشة ، فمن المتعذر في تطبيقه على الأشياء والأشخاص ، وهم ناقصين متناهين ، تسوية نسبة الخير ، تلك السمة المطلقة ، اليهم ، بينما يمتن أن ينسب الى كافة الأشياء والأشخاص بعض درجات القيمة أو الأسس الحقيقية ، فالقيمة لا توحى بما هو مطلق ، بل تسلم بقيمة أكثر أو أقل في الدرجة ، كما ليست هناك أية مشقة أو حرج في التحدث عن قيمة موجبة وقيمة سالبة . ويقول ماكنتزي أن ضيق تصور الخير قد أدى بنيتشه الى التصريح بأن هناك من السمو ما يجاوز الخير والشر(\*) ، مثلما أدى غموض ما هو « خلقى » به وبغيره الى وصف أنسهم بأنهم « لا أخلاقيون » بمعنى أنهم لا يعترفون بأي مثل خلقية . وليس في وسع نيتشه وعزيزه القول بأنهم يبحثون عما وراء القيمة ، أو القول بأنهم يتجاوزونها مثلما يجاوزون الخير ، وكل ما يسعهم ثوبه هو أن تصوراتنا للقيمة تتطلب مراجعة ، فالقيمة تتغير بتغير الظروف ولكن الخير مطلق لا يتحول .

وينتهي ماكنتزي الى أن القيمة تعبير فيه من السبولة والمرونة ما يجعله قابلاً للتعديل والتحويل أكثر من تصور الخير ، في عالم يعرض له التغير ويتعذر فيه العلاقات<sup>(٨٣)</sup> .

والذهب الفلسفى عند « آيزنهايم » نسق من القيم طالما كانت كل قضية تقال عن الواقع تقويماً بصورة أو بأخرى . كما أن الجواب عن مسائل القيمة هو مفتاح التفسير الفلسفى للواقع بأسره<sup>(٨٤)</sup> .

(\*) لِنيتشه مؤلف بعنوان « بما وراء الخير والشر »

**Beyond Good and Evil**

Ibid, PP. 91 — 5.

84 — Urban. art. Value in **Encyclopaedia Britannica**, 1957,



وتردد فلاسفة آخرون في الاعتراف « بالقيمة » طالبا ضريحا  
لذاهم بهم وان كانت تقوم بالفعل بدور المحرك الأول لفلسفتهم •  
فشارتر ، رغم ضالة ما يخصه في مؤلفاته لمناقشة مشكلة القيمة ،  
أو الأخلاق بصفة خاصة ، إلا أن وجوديته كلها أخلاقية الطابع  
بالمعنى الواسع (٨٥) ، فهو يقول أن غاية الوجودية هي إقامة ملكوت  
إنسانى يكون نسقا من القيم ، المتميزة عن العالم المادى ، وليس  
نسقا من الخواص المشكلة للمنزدة أو الحجر (٨٦) الحياة عنده هي  
المعنى الذى يختاره الإنسان لها •

كذلك ديوى ، فى محاولته إعادة بناء الفلسفة بحيث يجعل  
منها فلسفة عملية تتوحد مع الأخلاق وتتطابق مع نظرية القيمة ،  
ليعيد بناء الأخلاق ونظرية المعرفة على أساس من نزعة تجريبية  
طبيعية : فكل أحكام القيمة والأخلاق لابد أن توضع على قاعدة من  
العلم ، ومن ثم يمكن إخضاعها للتحقق التجريبى بحيث يمكن أن نرى  
ما تؤدي إليه من نتائج ، وأن تثبت من حل المشكلة التى تثيرها  
أو تغرض لها (٨٧) • والقيمة عنده لا توجد منعزلة مستقلة : بل  
هى وسيلة وأداة لتنظيم جديد للوجود ، وإعادة تشكيل له تحقق  
به غايات منشودة (٨٨) • والعلاقة بين الأشياء من جهة أنها موضوع  
للمعرفة ، وبينها من جهة أنها قيمة ، هى العلاقة بين « الفعلى  
أو الواقعى » actual ، وبين « الممكن » possible ، فالأولى  
يقوم على أحوال معينة ، والثانى يدل على غايات أو نتائج لهم توجه

85 — Frankena, op. cit., P. 434.

86 — Sartre, *Existentialism and Humanism*, English trans. by Miret P. 45.

87 — Frankena, op. cit., P. 377

يعد ، فالممكن بالنسبة الى موقف فعلى معين هو مثل أعلى اذلك الموقف .  
ومن وجهة نظر التعريف الاجرائى operational — أى التذكير فى  
صيغة من الفعل — يعد الممكن والمثالى فكرتين متكافئتين<sup>(٨٩)</sup> . والعلاقة  
بين الواقعى والمثالى ضرورة يملها الفعل الذى لا بد له من أن ينظم  
بذكاء ، والذكاء يرتبط عند ديوى بالتقويم ، فهو يقترب بالحكم أى  
باختيار وسائل وترتيبها لتحقيق نتائج ، وباختيار ما يتخذه غايات  
لنا ، والانسان ليس ذكيا لأنه يملك العقل الذى يدرك به الحقائق  
الأولى البيئة بذاتها ، والمبادئ الثابتة التى تستنبط منها أحكامه  
بك لقدرته على تقدير الممكنات وتقويمها فى موقف معين ، وسلوكه وفقا  
لهذا التقدير والتقويم<sup>(٩٠)</sup> .

ويمكن أن تضم الى الأمثلة السابقة ما حاوله « وادنجتون »  
Waddington فى اثبات أن الانسان حيوان خلقى ، ولكن على  
أساس من نظرة محدثة معدلة لآراء سينسر<sup>(٩١)</sup> .

وقد لا يأتى تصور القيمة صريحا على الدوام فى مذهب كل  
فيلسوف حديث ، كما لا يستقر فى مكان متعارف عليه عند كل مذهب ،  
بل قد يستبدل به تصورات أخرى ، لذلك تتباين مواضعه فى مختلف  
المذاهب ، وفى الأمثلة الأخيرة تجلى تصور القيمة سائدا منتشرا فى  
سائر المذهب عند من يوليه الأهمية العظمى ، فيجعله محور فلسفته  
وطابعها ، ولكنه عند من يفردون له مجالا محدودا يزاوُل فيه نفوذه  
وسلطانه ، فليس بينهم اجماع على هذا المجال ، فمنهم من يكتفى به  
تصورا للخير أو الصواب فى الأخلاق ، والى هؤلاء يرد معظم ما قيل

٨٩ — المرجع السابق ، ص ٢٢٧

٩٠ — المرجع السابق ، ص ٢٤٠

91 — Waddington, The Ethical Animal, passim

في القيمة ، ومنهم من يقف على الحق أعظم قيمة ويرد إليه سائر القيم ، لتصبح الأخلاق منطق السلوك وليس المنطق هو أخلاق الفكر كما كان يقول ريكتر<sup>(٩٢)</sup> ، لأنه يدرس شروط تناسق السلوك مع المثل الأعلى ، كما يدرس علم المنطق تناسق الفكر مع مستوياته<sup>(٩٣)</sup> . ومنهم من يضع الجمال تنويجا للقيم كافة مثل بولدوين ، وماكنزي ، ومور<sup>(٩٤)</sup> الذي يتبدى الخير المثالي عنده في حال من الوعي تقتزن فيها بهجة التأمل الجمالي بمسرة الإعجاب بالخصال الكريمة في الغير<sup>(٩٥)</sup> . كما جعل هربارت Harbart ( + ١٨٤١ ) الأخلاق فرعاً من علم الجمال الذي كان من أول رواده ومؤسسيه<sup>(٩٦)</sup> .

ومنهم من جعل الدين أو القداسة كمال القيم وقمتها الشامخة ، فمجال القيم عند ريتشل هو الدين ، كما أن الدين عند « هوقدنغ » Hufding ( + ١٩٣١ ) هو صيانة القيم<sup>(٩٧)</sup> .

وقد حمل « كير كجارد » حملته الشعواء على مدرج الجمال ثم على مدرج الأخلاق ونقدهما لحساب المدرج الثالث الأخير من مدارج السلوك ، وهو مدرج الدين<sup>(٩٨)</sup> .

٩٢ — روبيه ، المرجع المذكور ، ص ٧٤٠

٩٣ — د. توفيق الطويل ، المرجع المذكور ، ص ٣٠٧

٩٤ — د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٢٢٥

95 — Quoted in Magill, op. cit., P. 755.

٩٦ — د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ١٦٥ — ١٦٦

97 — Laland, op. cit., P. 3.

٩٨ — د. عبد الرحمن بدوي ، هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟ ص ٢٣٣ — ٢٢٤



## ٤ - مسائل القيمة ومباحثها

- أ - القيمة والالزام  
ب - القيمة والتقويم  
ج - القيمة وأحكام القيمة  
د - طبيعة القيمة  
هـ - أنماط القيم

### تمهيد :

رأينا أن الاتفاق لا ينعقد بين كل من عرض للقيمة من الفلاسفة على تحديد مكانة معينة لها من المذهب الفلسفى ، فمنهم من يبدأ بها مدخلا ، ومنهم من يجعلها محورا تدور من حوله تفصيلات مذهبه ، ومنهم من يخص لها ركنا منزويا ، ومنهم من يزوج بها داخل موضوع آخر يطويها مع غيرها من تصورات ، كما عرفنا أن الفلاسفة يتفاوتون فى درجة التصريح بموقفهم من القيمة أو اضماره ، بحيث يتييسر تحليل موقفهم أحيانا ويتعذر أحيانا أخرى . ويندو أن السبب فى ذلك انما يرجع الى تصور القيمة نفسه من حيث هى مشكلة لم تقرر بعد قواعد تعريفها ، وقياسها ، والتميز بين اتجاهاتها ومدراسها على غير ما نجد عليه مباحث الانطولوجيا والابستمولوجيا ، التى صقلت تصوراتها وقواعدها قرون طويلة من الحوار الفكرى الخصب .

وللقيم طابعها الاشكالى البارز ، فهى ذات دلالات مختلفة تتعدد بقدر ما تتعدد المجالات التى تطلق عليها ، ورغم أنها نظرية حديثة فى الفلسفة ، إلا أنها مفهوم له ما صدقاته البائلة التى تنتشر فى اللغة المعتادة ، واللاهوت ، والاقتصاد ، وعلم النفس والاجتماع ، فضلا عن العلوم المعيارية المعروفة : المنطق والأخلاق والجمال . وكثيرا ما يحيط الغموض بمصطلح القيمة فى مختلف استعمالاته ، وكذلك عندما

يستبدل به مصطلحات أخرى (٩٩) • فهو نادرا ما يضطلع بتبعته وحده ، بل يقترن بتصورات وعبارات أخرى وثيقة الصلة به ، تكون بمثابة العلامات الكاشفة عن وجود القيمة والدالة عليها ، مثل « الينبغية » أو الالتزام oughtness or obligation ، والتقويم ، وأحكام القيمة • ولا يتفق الباحثون جميعا على مزج القيمة بتلك التصورات السابقة •

### ( أ ) القيمة و « الينبغية » أو الالتزام :

يفرق « فرانكنا » تفرقة قاطعة بين القيمة وبين الالتزام ، وهو الينبغية في مجال الأخلاق ، وهو يصنف مجال الأخلاق الى شئتين : الأولى أحكام القيمة ، وهي الأحكام بصدد الخير أو الشر ، والرغبة في موضوعات معينة أو الرغبة عنها ، وهي تدخل في باب نظرية القيمة أو الأكسيولوجيا • والثانية أحكام الالتزام ، وهي التي تكون بصدد الصواب أو الخطأ ، والحكمة أو الخرق في أفعال معينة : وهي تقع تحت نظريات الالتزام أو ما يسمى « بالديونتولوجيا » Deontology

أي نظرية الواجب (١٠٠) ويقول فرانكنا ان الاخلاق ظلت حتى القرن التاسع عشر وأوائل العشرين لا تفرق بين نظرية القيمة ونظرية الالتزام ، ولكن نظرية القيمة استطاعت أن تتفصل أخيرا وخاصة عند لوتسه وريتشل وماينونج واهرنفلس وايربان وبري • وثمة سؤالين رئيسيين توجههما نظرية القيمة في رأيه ، يتعلق الأول منهما بمكانة الخيرية — أي القيمة — هل هي ذاتية أم موضوعية ، نسبية أم مطلقة ، بينما يتعلق السؤال الثابت بتعريف الخير والخير الأسمى • أما في نظرية

---

99 — Mackenzie, op. cit., P. 91.

(\*) أنخذها بنعام عنوانا لأحد مؤلفاته وقصد به علم الواجب تميزا له عن الخير وقد نشر عام ١٨٣٤

الالزام فيحل الصواب أو الخطأ مكان الخير أو الشر في السؤاليين السابقين (١٠٠) •

والى مثل ذلك ذهب وسترمارك في قوله بأن التصورين المتعارضين اللذين يتنازعان السيادة في بحوث الأخلاق هما « ما ينبغي أن يكون » أو الواجب ( ويعنى بهما نظرية الالزام ) ، والثانى هو « الخيرية » ( ويعنى به نظرية القيمة ، ويرى أن كانط لم يفصل بينهما لأن الخير عنده هو ما ينبغي أن يفعل ، بينما يفصل غيره بينهما ) (١٠١) •

والواقع أن كانط لم يكن وحده ، كما يزعم وسترمارك ، في رفض الفصل بين القيمة والالزام ، ويبدو أن هذا الفصل لم يكن له وجود إلا بمقتضى الأسبقية الزمنية لبحث الالزام قبل القيمة ، فتصور القيمة يتسع بحيث يستغرق معه كل صور الالزام انخلقى الذى يمكن أن نعه حالة خاصة من أحوال القيمة ، فمور مثلا يجعل من القيمة والينبغيية تعبيرين مترادفين يعنيان الشئ نفسه (١٠٢) ، كما نجد عند ماكنزى هذا المعنى نفسه ، فهو رغم اتخاذه لتصور القيمة مبدأ تفسيريا يشمل المذهب الفلسفى كله ، الا أنه يصل بين تصور القيمة ، من حيث هى كذلك ، وبين ما ينبغي أن يكون وبين الخير ، غير أنه أثر استخدام القيمة تصورا محوريا لمذهبه المثالى (١٠٣) ، كما قدمنا • وعلاقة القيمة بالواجب ( ما ينبغي أن يكون أو الالزام ) عند شيكولاي هارتمان لا تختلف عن علاقة الغاية بالارادة ، فالواجب لا ينفصل في وجودنا عن النزوع الى القيمة (١٠٤) ويعتقد هارتمان أن

100 — *Runes Dictionary of Philosophy*, art. Ethics.

101 — *Westermarck*, op cit., P. 119.

١٠٢ — روييه ، المرجع المنكور ، ص ٧٢

103 — *Mackenzie*, op. cit., PP. 96 — 8.

١٠٤ — د. عادل العوا ، القيمة الاخلاقية ، ص ٢٠٠



ضروب القيم والالزام لها وجودها المستقل في نطاق الماهية بمعناها  
 الفنومولوجي ، ولكنها تهى للبشر أسس الاخلاق (١٥) • وهو يميز بين  
 ثلاث مستويات من الينبغية : الأول هو الينبغية المثالية وهي الشرط  
 أو الحالة الصورية لاية قيمة ، فالقول بأن «س قيمة» تعنى  
 أن «س ينبغى أن تكون» ، فالينبغية هنا هي العلة الصورية للقيمة بينما  
 القيمة هي العلة المادية للينبغية • والمستوى الثانى هو الينبغية  
 الوضعية أو الايجابية positive التى هي خاصة علاقة لقيمة ينبغى  
 أن تكون مثاليا ولكنها ليست متحققة في الوجود • وليس ثمة ينبغية وضعية  
 لا تكون ينبغية مثالية على حين أن هناك قيما لا تؤسس على الينبغية  
 الوضعية بينما هي موضوعات للتأمل الأكسيولوجي وليست للسعى  
 العملى • أما المستوى الثالث وهو الينبغية الفعلية (todo) فلها أساس  
 مختلف ، فعندما يصبح تحقيق الينبغية الوضعية هدفا للسعى لدى فاعل  
 نشط حر ، فانها تتطلب منه ينبغية فعلية ، وهذه بدورها تعتمد على  
 الينبغية الوضعية عند الشخص وعلى قدراته وموقفه الواقعى (١٦) •  
 ويتبين مما سبق أن الفصل بين القيمة وبين الينبغية أو الالزام ،  
 في صورتها الخلقية ، انما هو فصل متعسف، فيه من التحذلق أكثر مما  
 فيه من الصدق ، فهي جميعا دوائر متداخلة لا تتخارج معانيها ، وقد  
 رفض الكثير أن تختص القيمة بالخير وينفرد الالزام بالصواب ، بحيث  
 لا يتصل الواحد بالآخر • فالاثنان معا ينتميان الى مجال مشترك هو  
 التقويم الذى ينطبق على الغاية التى تنتخب ، وعلى الوسيلة التى  
 تحقق هذه الغاية ، ويبدو أن الخير أو الشر انما يتعلقان بالغاية بينما  
 يتعلق الصواب والخطأ بالوسيلة (١٧) •

105 — Qoted in Magill, op. cit., P. 870.

106 — Quoted in Encyclopedia of Morals, art. Hartmann..

١٠٧٠ — راندال ويوخز ، مدخل الى الفلسفة ، ص ٢٧٨  
 وكذلك ذهب شيلر في مقاله عن القيمة في موسوعة الدين والاخلاق ،

## (ب) القيمة والتقويم :

أما التقويم فيميز ماكثرى بينه وبين القيمة ، قائلا بأن التقويم ليس دائما هو القيمة ، أو بلغة سدجويك : ما هو مرغوب فيه desired ليس دائما هو ما يمكن أن يرغب فيه desirable وعندما تحدث نيتشه عن تحول وقلب التقويم transvaluation لم يكن يقصد قط - في نظرية ماكثرى - تحولا في القيم ذاتها ، بل تبديلا لتقويماتنا السائدة (١٠٨) .

غير أن وراء هذه التفرقة تحتجب ذكره مثالية معينة من القيمة تؤمن بثبات القيم وموضوعيتها واستقلالها عن أى أثر من آثار عملية التقويم التى بواسطتها تنسب قيمة الى شئ أو تقدر قيمته ، وتقضى هذه التفرقة بالبعض الى المغالاة فى وضع السدود والحدود بين هذه وتلك ، ويشبه ذلك الى حد ما ، ما ذهب اليه اميل برييه فى أن الناس جميعا يتفقون حول قيمة بعينها ، ولكنهم يختلفون حول انطباقها على هذا الشئ أو ذاك (١٠٩) .

بيد أن هذه التفرقة بين مسائل القيمة ومسائل التقويم انما هى تفرقة مدرسية لا يقرها الواقع ، فلا ريب أن القيم ، حتى على زعم موضوعيتها وثباتها ، لا تقف فى فراغ ، ولا بد أن يكون ثمة من يكتشفها ، ويدركها ، وينشدها ، فيما يكتنفه من عالم حافل بالبشر والاشياء والمضغلات والصلات ، وعملية التقويم هى الفعل أو الاتجاه الذى يتم به نميئة القيمة الى كل ذلك ، وخلعها عليه ، أو اكتشافها فيه ، وفقها لفهم كل منا للقيمة ، وتعريفنا لها .

108 — Mackenzic, op cit., P. 101.

١٠٩ — ريهون روييه ، فلسفة القيم ، ص ١٦

### (ج) القيمة وأحكام القيمة :

وقياسا على ذلك تكون النظرة الى علاقة القيمة بالتفرقة المشهورة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع ، فبحسب نظرة الباحث للقيمة ، وفهمه لها تكون نظرتة لهذه التفرقة . فالبعض لا يعترف بحكم للقيمة على الاطلاق لعدم توفر شروط الحكم فيه ، بينما هو عند البعض الآخر الأصل الذى تتفرع عنه كل الأحكام الأخرى . ويتوسط جمهور الباحثين هذين الموقفين ، فيسلّمون لأحكام القيمة بنطاق نفوذ يتميز به عن غيره . ويصدر كل من تلك المواقف عن تصور كل فريق للقيمة من حيث طبيعتها وأنماطها .

### (د) طبيعة القيمة :

وتعريف القيمة بحيث يشمل كل صورها أمر بالغ المشقة ، وتتباين الإجابات المباشرة عن السؤال عما هي طبيعة القيمة أو ما هو تعريفها يتباين الاتجاهات والفزعات التى تعالج مشكلة القيمة ، فهناك من ينكر إمكان تعريفها وتحليلها الى أبسط منها ، إلا أن أغلب الباحثين متفقون على إمكان تعريفها وتجديد طبيعتها .

أما المسألة التى تحتل المكانة الأولى من الأهمية من بين مسائل طبيعة القيمة فهي ما جرت العادة عليه في التمييز بين القيم من حيث هي وسيلة مفضية الى غاية ، ومن حيث هي غاية تتشدد لذاتها . فالأولى قيم خارجية أو وسيلة instrumental تختلك باختلاف حاجات الناس ومطالبهم ، بينما الثانية باطنية ذاتية تستقل بنفسها عن مثل ذلك الاختلاف ، فقيمتها في ذاتها ، وتسمى القيم من هذا النوع الأخير بالقيم أو المثل العليا ، وهى وحدها ، فى رأى البعض ، موضع بحث



الفيلسوف (١١٠) • ولكنها ليست كذلك عند سائر الباحثين ، على نفوذ ما سيرد ذكره تفصيلا في تصنيف ترعات واتجاهات من عرضوا لنظرية القيمة ، فمنهم الذين يضعون الوسيلة على قدم المساواة مع الغاية عند التقويم ، فكل من الوسيلة والغاية يتبادل مركزه ومكانه مع الآخر • وليس ثمة غاية مطلقة لا تكون وسيلة لغيرها ، كما أن من الممكن أن تعد الوسيلة غاية في مرحلة من المراحل • فالحياة تغدو عبئا ثقيلًا على الاحتمال إذا لم تكن الوسائل غايات في آن واحد ، وإذا لم تكن لها قيمتها الخاصة ، أو إذا ظلت الوسيلة دائما كالدواء المر المذاق لا قيمة له في ذاته إلا أن يلمس وسيلة للشفاء •

والمسألة الثانية هي طبيعة القيمة من حيث هي ذاتية أو موضوعية أي هي صفات عينية للأشياء لها وجودها المستقل عن العقل الذي يدركها ، أم هي من وضع العقل واختراعه (١١١) •

وتتخذ هذه المسألة أحيانا صورة التعارض بين القيمة والواقعة fact ، أو القيمة والوجود existence إذا ما كانت القيمة تعنى عند البعض وجدانا أو اتجاها أزاء دافع مستقل عن الإنسان ، وتستقطب العلاقة بينهما إلى ذات وموضوع • وهناك من يرفض هذا الاستقطاب لأن القيمة عنده ليست اما ذاتية أو موضوعية ، بل هي دائما قيمة علاقة ، أو قيمة حال (١١٢) •

وتتفرع عن الموقف من ذاتية القيم وموضوعيتها مسألة ثالثة تتعلق بنسبية القيم أو إطلاقها ، وهي ليست امتدادا مباشرا للقول

١١٠ — وولف ، ١ ، فلسفة المحدثين والمعاصرين ، ترجمة د. أبو العلا عفيفي ، ص ٢٦

كذلك د. توفيق الطويل في أسس الفلسفة ، ص ٣٠٤

١١١ — د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ٣٠٤

١١٢ — راندال ويوجنر — مدخل الفلسفة ، ص ١٦٨

بالذاتية أو الموضوعية ، فليس كل من أقر بموضوعية القيم يسلم أيضا ،  
باطلاقها • وليس كل من يقول بذاتيتها مقرا بنسبيتها ، متى انطوت  
الذاتية في نظرة على فصال مشترك بين البشر يتكافأ نصيبهم منها  
بصورة مطلقة •

#### (هـ) أنماط القيم :

حظى ثالوث القيم التقليدي ، الحق والخير والجمال ، بتقدير كل  
من عرض لمشكلة القيمة ، بل أن له تاريخه العريق الذي يكاد يستقل  
عن مسائل الأكسيولوجيا في وضعها الراهن وتاريخها الحديث ، بعد  
أن أصبحت مبحثا من مباحث الفلسفة المحدثه في أواخر القرن التاسع  
عشر وأوائل القرن العشرين • ولكن رغم ما يكنه باحثو نظرية القيمة  
من تقدير لهذا الثالوث الراسخ على مر الزمان ، ما نجم لا يعفون أنفسهم  
من مواجهة السؤال عن وحدة القيم أو تعددها ، ومحاولة الإجابة عليه •  
فمنهم من يكتفى بالقيمة مفهوما عاما له ما صدقاته المنتشرة على مدى  
فاعليات الانسان ، فكرا وسلوكا ، وبالتالي يمكن توحيدها • كما يوجد  
بعضهم بين الحق والخير ، أو بين الحق والجمال ، أو بين الجمال والخير •  
كما يوحد البعض الآخر بين القيم الثلاثة بحيث تكون الغلبة لواحد منها  
على سائرها • ويقابل هؤلاء ، من يرون في القيم تعددا أصيلا وتنوعا  
الى غير حد ، بقدر تعدد وتنوع مجالات النشاط الانساني •

ويتوسط هذين الفريقين المتعارضين من يسمحون بعدد محدود  
من القيم ، فهناك من يضيف القيمة الدينية قيمة رابعة<sup>(١١٣)</sup> • ومنهم  
من يضيف الى الحق والخير والجمال نوعين آخرين من القيم هما  
القيم النفسية والقيم التاريخية ويقصد بها القيم الاجتماعية<sup>(١١٤)</sup> •

١١٣ — د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، الموضح المذكور .

114 — Urban, in *Encyclopaedia Britannica*, art. Value.

ومنهم من يصرح بست هي عند شيلر : القيم المتعلقة باللذة hedonic والقيم الجمالية والنفعية والخلقية والدينية والمنطقية<sup>(١١٥)</sup> . وكذلك الأمر عند بولدوين مع استبدال القيم الاقتصادية والاجتماعية بالقيم الدينية والمنطقية<sup>(١١٦)</sup> .

ومنهم من يميز بين عدد معين من مستويات القيم ، فهناك المستوى الأدنى وهو اللاعضوى ، ومستوى القيم الحيوية ، والروحية، والدينية : كما هو الحال عند ماكس ثلر Scheler<sup>(١١٧)</sup> .

ويتردد فريق من الباحثين بين أقرار وحدة القيم وانكارها فلا يند يسمح بنوع من التوحد أو المطابقة الضميمة بين القيم ، تتجلى فيما يسميه بالموازاة الصورية e parallelisme formale التي تكاد تكون تامة بين المسائل الخاصة بالقيم الجمالية والمنطقية والخلقية ، فالعلوم المقابلة لهذه القيم الثلاثة تمضى جميعا الى تعريف وتحديد تصور يقابل بين ضدين بحيث يتناسب الضدان في كل علم من العلوم المعيارية الثلاثة : المنطق والأخلاق والجمال : مع الضدين في العلمين الآخرين ، فمن العقول السليم والسقيم ، ومن الأخلاق السامية والدنية ، ومن النفوس الفتانة والغليظة . كما أن أدليل العقلى يناظره الضمير الخلقى والذوق الجمالى . وبغض الناس للحقيقة يقابله بغض النظام وبغض الجمال . والشك المنطقى يكرر نفسه في الشك الخلقى ، بل ان الشاعر الدينية أيضا لا تتخلف فيها هذه الموازنة<sup>(١١٨)</sup> .

---

115 — *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, art. Value.

116 — *Baldwin Dictionary of Philosophy and Psychology*, art. worth.

١١٧ — د. عادل العوا ، المرجع المذكور ، ص ١٨٢ — ٢٨٣

118 — *Lalande*, op. cit., PP. 12 — 13.



ورغم هذا لا يقبل لالاند أن يرد مشاعر أحكام القيمة إلى الوحدة ، فالمجتمعات شأنها شأن الفرد ، وهو خليتها ، حياة مادية لها قيمها الانانية ، كما أن لها حياتها الروحية بما لها من القيم المنطقية والجمالية والخلقية المتوازية فيما بينها ، والمتجهة نحو وحدة العقول بوصفها غايتها القصوى ، ولكنها نائية إلى غير نهاية<sup>(١٩)</sup> .

فهذه كلها أمثلة على مدى تفاوت الاستجابة من مسألة وحدة القيم أو تعددها في موقف الفيلسوف من أنماط القيم .  
ومتى أضيف موقف الباحث من أنماط القيم إلى موقفه من طبيعتها ، من حيث تعريفها ، ومن حيث هي وسيلة أو غاية ، ذاتية أو موضوعية ، نسبية أو مطلقة ، فإنه يؤلف نظرة منسجمة تمكننا من وضع الباحث ضمن فريق أو فئة معينة من تصنيفنا لنظريات القيمة أو مواقفها .





## الفصل الثاني

### مواقف القيمة

---

- ١ — تصنيف مواقف القيمة
- ٢ — المواقف الطبيعية
- ٣ — المواقف المثالية
- ٤ — المواقف البراجماتية
- ٥ — المواقف الوجودية •





## الفصل الثانی

### « مواقف القيمة »

#### ١ - تصنيف مواقف القيمة :

ليس هناك تصنيف موحد لمواقف الباحثين المتعددة من نظرية القيمة ، ولكن تتباين التصنيفات بتباين المحتوى النوعي للقيمة ، فهناك تصنيف لمواقف المفكرين من قيمة الحق ، يختلف عن تصنيف مواقفهم من قيمة الخير ، كما يختلف عن مواقفهم من قيمة الجمال وغيرها من القيم النوعية الأخرى • بل ان كلمة الباحثين لا تجمع — حتى في نطاق كل قيمة على حدة — على تصنيف بعينه • ويمكن أن نرد هذا الاختلاف ، في جانب منه ، الى حداثة الاعتراف بنظرية القيمة مشكلة للفلسفة ، كما يمكن رده ، من جانب آخر ، الى تجدد الفكر الانساني المتصل ، واستحداث مواقف جديدة تنمرد على أسار التصنيفات الماضية •

ويظهرنا تصنيف مواقف القيمة واتجاهاتها عند كل من حاول ذلك من الباحثين ، على نظيرته الخاصة من تصور القيمة ، وموقفها من مكانتها في مذهب • فمنهم من جعلها امتدادا لموقفه من الوجود والمعرفة • وهذا هو الاتجاه الغالب عند معظم من عرض لمشكلة القيمة ، ومنهم من جعلها بداية لفلسفته ومفتاحا لفهمها ، مثل نيتشه. وشيللر ، ولعل هذا من أسباب اختلاف النظرة الى تصنيف اتجاهات القيمة •

وقد سبق القول بأنه متى أضيف موقف الباحث من أنماط القيم ، وحدتها أو تعددها ، الى موقفه من طبيعتها ، من حيث تعريفها ، ومن حيث هي وسيلة أو غاية ، ذاتية أو موضوعية ،

نسبية أو مطلقة ، فانه يؤلف نظرة منسجمة تضعه ضمن فريق أو فئة معينة من نظريات القيمة أو اتجاهاتها ، غير أن الأمر ليس يسيرا هينا • فليس من اللازم لمن يقول بأنها غاية تتشد لذاتها أن يسلم بموضوعيتها وإطلاقها ووحدتها • فقد تعدها طائفة من الفلاسفة غاية في ذاتها ، ولكن على أن يكون لكل ذات فردية غاياتها المطلقة الخاصة التي تتعدد بتعدد الأفراد والذوات • ولا ضرورة لمن يقول بأنها وسيلة مفضية لغاية أن يقر بذاتيتها ونسبيتها وتعددتها ، في كافة الاحوال والظروف ، فقد يزعم بعضهم أنها وسيلة وليست غاية ، ولكنهم قد يرون أن البشر جميعا يتصرفون على ذلك النحو بطريقة لا تختلف فيما بينهم • فهناك إذن في مواقف القيمة ما يمكن أن يسمى بلغة الرياضيات «تباديل وتوافيق» .

permutation and selection تجمع بين هذا وذاك ، في صور مذهبية متعددة. سنلتبس اجتلاءها في فقرات تالية •

وهذا هو ما يجعلنا نختلف مع «جود» الذي فرق بين نوعين فقط من النظريات وقصر تصنيفه عليهما وهما: النظرة الذاتية الطبيعية ، وتشير فيها أحكام القيمة الى الفاعل نفسه ، فلا تتناول طبيعة الموضوع الذي يحكم عليه ، بل حالة الشخص الذي يقوم بالحكم • ولا تعدو أحكامه أن تكون تبريرا للرغبات والحاجات والمطالب المتعلقة بالشخص أو المرتبطة بالمجتمع الذي ينتمى اليه • والنظرية الثانية هي النظرة الموضوعية المثالية ، وهي التي تثبت لموضوعات أحكام القيمة صفات قائمة بذاتها هي التي تبرر الحكم عليها • والقيم بذلك صفات عينية مستقلة عن مصالح الشخص ، ومودعة في طبائع الموضوعات التي يحكم عليها •

كما نختلف مع «ماكنزي» الذي صنف الفلاسفة جميعا الى واقعيين ومثاليين على أساسين نظرة كل منهما الى القيمة • فالواقعيون يفسرون الحياة



الواعية للكائنات انروحية بالمادة والحركة ، ويفسر المثاليون المادة والحركة على أساس الفاعلية الروحية التي تتميز بمسعاها نحو القيم ، وهناك أيضا القائلون بالثنائية الذين يجمعون في تفسيرهم لتكون بين القيمة وبين الحركة الميكانيكية (١) .

ونختلف كذلك مع « برييه » الذي يفصل بين مرحلتين مرت بها فلسفة القيم ، الأولى : فلسفة ذاتية وهي على نوعين : النظرية النقدية التي ترجع في أصولها الى فلسفة كانط ، فالقيمة عندها وليدة ضرورة تفرضها طبيعة الشخص المدرك ( أو الذات ) على الموضوعات ، والنظرية البيكولوجية ، والقيم لديها لا وجود لها خارج ميولنا وحاجتنا . والمرحلة الثانية عند برييه هي النظرية الموضوعية التي تتعارض مع تلك النظرية الذاتية السابقة (٢) . ويلاحظ ان برييه يضع كانط وأتباعه بين أصحاب النظرية الذاتية الى القيم ، معارضا بذلك جود وماكتري اللذين يضعانه أحد أعمدة النظرية الموضوعية أو المثالية ، كما يختلف جود وماكتري في تحديد موقف البرجماتية من القيمة ، فيضعهم جود بين فريق أصحاب النظرية الذاتية والطبيعية ، بينما يعدمهم ماكتري من أنصار نزعة مثالية عملية ولكن بلا أسس ميتافيزيقية (٣) .

✓ وأغلب الظن أن ضيق التصنيف واختزاله الى موقفين أو ثلاثة بحيث يقصر دون ادراك الفوارق والحدود التي تتميز بين مواقف الباحثين من القيمة عن مواقف غيرهم هي التي تؤدي الى الخلط واللبس ، فيجد المرء نفسه مقسورا على التضحية ببعض القسمات والخصائص الاصلية عند كل ياحث في القيمة على مذبح تصنيف ثنائي .

---

1 -- Mackenzic Ultimate values, P. 75.

٢ - أميل برييه ، اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة د. محمود قاسم ، بيروت ، دار الكشف ، ١٩٥٦ ، ص ٨٤ - ٨٥ .

٣ - Mackenzie, Ultimate Values, P. 87.

وقد حاول بعض من عرضوا لمواقف القيمة أن يجتنب كل تصنيف ضيق محدود ، فعمدوا الى عرض نظرية كل باحث الى القيمة ، مكتفيا بتسجيل وجوه التماثل والتباين بين نظرية باحث وآخر ، دون أن يخاطر بنسبة وجهات النظر المتعددة الى مذاهب ونظريات معينة .

فإذا كان الفريق الأول من المصنفين مقتررا أشد التقدير ، فإن الفريق الثانى مسرف أشيد الإسراف ، لأن الفكر الفلسفى ، متى كان باضحا فانه لا يقف عند مجرد التسجيل والاحضاء ، بل يرقى الى كشف الوحدة فى المتفرق ، والكل فى الأجزاء ، ولكن دون قسر أو ارغام ، ولذلك توسط فريقى المقترين والمسرفين فى التصنيف ، فريق آخر من الباحثين لا يضمهم عنوان واتخذ أو تشملهم نزعة بعينها . ولكنهم متفقون على رفض استقطاب تنوع الفكر الانسانى وراثته الى طرفين متعارضين يتوزعان سائر مواقف المفكرين ، بينما يختلفون على عدد فئات التصنيف ، وعلى تسميتها .

فهناك « فرانكنا » Frankena . على سبيل المثال ، يقسم مواقف القيمة الى :

(أ) النظريات الانفعالية الحديثة كما نجدتها عند « آير » الذى يعتقد أن القيمة لا تحمل إلا معنى انفعاليا أن صح أن يكون ذلك معنى على الإطلاق .

(ب) نظريات الحديسين واللاطبيين : non-natural الذين يرون أن القيمة فى غالب الأحيان خاصة ذاتية باطنية لا يمكن تعريفها ، ومن ثم فهم موضوعية أو مطلقة ، مثل أفلاطون ومور Moore وروس D. Ross • وليرد

Laird • وماينوتج Meinong • وهارتمان

(ج) نظريات الأخلاق الميتافيزيقية والطبيعية ( ويندو ، فى جملة

لهذه النظريات. مع تأثيره بنظرة جورج مور (٤) ، ويميل أصحابها عادة الى الاعتقاد بأن القيمة يمكن تعريفها على أساس ميتافيزيقية ، أو طبيعية ( كأن تكون بيولوجية أو سيكولوجية مثلا ) ، وحكم القيمة لديهم اتجاه معين يتخذه عقل معين أو مجموعة من العقول ازاء الموضوع الموصوف بالقيمة ، وتعد القيمة بالنسبة لبعضهم موضوعية أو مطلقة بمعنى أن لها مكانة وموضعا Locus واحداً من الناس جميعا ، فالخير عند أرسطو هو ما تهدف اليه الأشياء كافة ، بينما تختلف القيمة عند بعضهم من فرد الى فرد أو من جماعة الى أخرى كما هو الحال عند هوبز و وستر مارك وويليام جيمس وپيرى (٥) .

ثم عاد فرانكنا فصنف نظريات القيمة — على أساس ما يشير اليه بفلسفة ما وراء الأخلاق meta-ethical theory في أمريكا منذ عام ١٩٣٠ حتى ١٩٦٤ ، الى النزعة الجذسية عند ايربان وليمان ، والى النزعة التجريبية الخلقية بصورتها الطبيعية عند پيرى وباركر Parker ، والعراجمانية عند ديوى Dewey و هوك Hook وليويس Lewis والى النظريات اللاعرفانية noncognitvie ( وهى التى تنكر القيم موضوعا للمعرفة ) عند جورج سنقيانا من الواقعيين النقيدين ، وكارناب واريثسينباخ وفايجل من الوضعيين المنطقيين ، وأخيرا الى النظريات الدينية الباحثة عن أخلاق يهودية مسيحية عند بول تيلليش Tillich ونيبور Niebuhr ، ويضم فرانكنا بعض فرق الوجودية الى هذه الطائفة الأخيرة (٦) . ويصرح فرانكنا بأن ما يفرق.

4 — cf. Magill, op.cit., P. 759.

5 — Frankena, in Dictionary of philosophy edited by Runes, art. ethis.

6 — Frankena, Philosophy, edited by schlatter,

بين تلك الوجهات من النظر هو اجاباتها عن الأسئلة التي تدور حول معنى أحكام القيمة وتبريرها ، غير أن هذه الاجابات تميل في « عصر العلم » الى اتخاذ صورة نظريات وآراء عن علاقة الأخلاق أو القيم بالعلم ، لذلك نراه يعرضها من ثانيا هذه العلاقة (٧) .

ويشبه ما ذهب اليه قرانكنا من احتفاء بالعلاقة بين القيم والعلم في هذا العصر أثناء عرضه لنظريات القيمة والأخلاق ، يشبه ذلك ما أقامته اليزابث فلاور Flower أساسا لعرض وجوه النزاع الحاضر في نظريات القيمة أو الفلسفة الخلقية بصفة خاصة ، فالمسألة الجوهرية في نظرها هي طبيعة أو مكانة ومركز status الأحكام الخلقية (أو أحكام القيمة بوجه عام) ، هل تصلح موضوعا للمعرفة يسرى عليها ما يسرى على الأحكام العلمية ، أم هي انفعالية وليست موضوعا للمعرفة ؟ وعلى هذا تنقسم الاتجاهات الى نزعة الثبكات ، وفلسفة الوضعيين المنطقيين من ناحية ، وإلى مختلف النزعات الطبيعية واليراجماتية من ناحية أخرى (٨) .

أما « ريمون روييه » R. Ruyer فيقدم تصنيفا أكثر مرونة وأقبح صدرا ، بحيث يكاد يستوعب أكثر نظريات القيمة ، ويبدأ أولا بالنظريات الطبيعية التي ترى في كل نشاط إنساني حادثا طبيعيا يجرى مجرى الوقائع الخاضعة لحتمية القانون الطبيعي . وقد تكون القيمة لديها الغاية القصوى لشيء من الأشياء أو خاتمة يمكن حسابها ، وأمثلتها : أ - مذهب اللذة والمنفعة العامة . ب - نظرية هوبز ، الآلية للقيم . ج - نظرية فرويد الدينامية للقيم . د - نظرية القيمة في المادية التاريخية عند ماركس . ه - نظرية القيمة المستمدة من قوانين الفيزياء . و - نظرية كوهلر kohler للقيمة .

7 — Ibid, Passim.

8 — E. Flower, in Aspects of Value, edited by Gruber, P. 24.



ثانيا : نظريات « الفاعل » الطبيعية ، والقيمة لديها فاعلية تصدر عن فاعل ، غير أنها ظاهرة طبيعية سواء كانت سيكولوجية أو اجتماعية ، وتختلف عن النظريات الطبيعية السابقة من جهة أن القيمة ليست صفة خاصة بالموضوعات تبعث في الشخص اهتماما أو ميلا أو رغبة أو استحسانا ، بل القيمة هي نزوع الفاعل ووجدانه الذي يتعلق بأحد الأشياء ، ويقدر نزوعه ووجدانه أنه تكون قيمة ذلك الشيء (٩) . وهو يقسم تلك النظريات الى نظريات سيكولوجية والى نظريات اجتماعية ، فأما الأولى فأمثلتها : أ - نظريات أصحاب الفلاسفة الخلقية في القرن الثامن عشر التي تجعل من الأخلاق علم نفس طبيعيا ، مثل فولتير ، ودييوس Diirhor ، وهتشسون ، وشافيتسبري وهيوم . ب - نظريات شوبنهاور ونيثشه . ج - نظريات الكانطيين المنشقين مثل هربارت ولوتشه ، وبينكه ، وان كانوا يقتربون من القول بواقعية القيمة . د - نظرية ماينونج ه - نظرية اهرنفلس Ehrenfels و - نظرية فراينفلس Freinfels ز - نظريات ديوى وبيري .

وأما النظريات الاجتماعية فأمثلتها : أ - نظريات علم الاجتماع <sup>(١٠)</sup> الصوري الألماني عند زيمل simmel وفيركانت Vierkandt وفيزه Wiese ب - - نظرية دوركايم .

ثالثا : نظريات الفاعل اللاتبيعية ، وهي التي لا تعد القيم وقائع طبيعية ، كما أنها تنكر أن تكون مثالا متعالية مفروضة على الأشخاص ، فهي لا تحدد في نظرها الا بالفعل ، أي بمقتضى حكم الفاعل ، غير أن الفاعل هنا ليس ظاهرة طبيعية خاضعة لقوانين الطبيعة ، بل هو فرد له انيته المستقلة الحرة . ومن أمثلتها : أ - كانط ب - مدرسة

٩ - روييه ، فلسفة القيمة ، ترجمة د . عادل العوا ، ص ١٩٥

ماربورج وأعمدها كوهن M. Cohen وناتشورب Naturp وكاسير  
Cassirer • ج - ليون برتشفيج Brunschwig • د - دوبريل  
Dupreel • ه - نظرية القيمة الوجودية عند سارتر وبولان

رابعاً : النظريات الواقعية : وهي تصرح بأن للقيم وجوداً عينياً  
مستقلاً عن الإنسان ، وتعد الافلاطونية نموذجها المدرسى العريق ، كما  
تعد فلسفات العصور الوسطى القائلة بالواقع المثالي للخير والكمال  
الالهى أمثلة بارزة لها • أما أمثلتها الحديثة التي تعلن موقفاً صريحاً  
من نظرية القيم فهي :

( أ ) النظريات الواقعية الحديثة والقائلة بالقيمة كيفية ثالثة عند

سانتيانا وجورج موروهوايتهد والكسندر Alexander

( ب ) مدرسة « باد » شبه الواقعية عند فندلياند •

( ج ) نظرية القيم الفنونولوجية عند ماكس شلر وهارتمان •

خامساً : نظريات القيمة بوصفها « مشاركة » فاعل : وهي التي  
ترى القيمة علاقة أو دلالة أو تركيباً يجمع بين الذات والموضوع ، بين  
الفاعل وبين ما يقوم من موضوعات العالم • وتتبدى هذه النظرية  
في صورة متعددة • ومن أمثلتها ما نجده عند « شترن » Stern  
وجرفيتش Gurvitch وبارودي D. Parodi ولافيل  
ولوسن (١٠) Lesenne •

ويشير روييه الى الموازنة الماثلة بين تصنيف نظريات القيمة  
وبين تصنيف الرؤى الفلسفية التي تتناول العالم ، على نحو ما يقترح  
ديلتاي Dilthy ، الذي يميز بين ثلاث تزعّات رئيسية هي :

١ - النزعة الطبيعية كما تتجلى عند الماديين والوضعيين وأصحاب  
الاتجاه العلمى ، والقائلين بالتداعى associationists ، وأصحاب

---

١٠ - روييه ، المرجع المذكور ، مواضع متفرقة .

مذهب المنفعة وهى لا ترى فى العالم الا وقائع طبيعية ترتبط فيما بينها  
بـيرباط العلية •

٢ - مثالية الحرية أو المثالية الذاتية عند سقراط وكانط وفشته  
والوجودية ، وهى تلح على ابراز أهمية الشخص الفاعل •

٣ - المثالية الموضوعية ، عند الرواقية وليينتس وشلنج وهيغل ،  
وهى التى تعد الواقع فكرا • فمثالية الحرية تشبه عند ديلتاي نظريات  
الفاعل اللاتبيعية عند روبيه • كما تشبه المثالية الموضوعية نظريات القيمة  
الواقعية (١١) •

ولا يخلو تصنيف روبيه ، مثل كل تصنيف آخر لنظريات القيمة ،  
من قدر من التعسف فهو يقيم الحدود والسدود بين نظريات مقاربة من  
ناحية مثلما يبدو فى فصله بين نظريات الواقعية القيمية وبين نظريات  
القيمة من حيث هى مشاركة فاعل ، بينما يطوى نظريات متعارضة  
تحت عنوان واحد من ناحية أخرى ، مثلما يظهر فى ادراجه لشوبنهاور  
ونيتشه مع سائر نظريات الفاعل الطبيعية فى فئة واحدة ، فضلا عن اغفاله  
بعض المواقف الاساسية من نظرية القيمة مثل التزعات البيولوجية  
والاقتصادية •

ومهما يكن من أمر ذلك التصنيف أو سواه ، فهو بمثابة خريطة  
لمواقف القيمة تفرق بينها خطوط موهومة للطول والعرض ، وتفصل  
بين نظرياتها حدود موقوته لا يستحيل عبورها ، وعقد صلات القربى بين  
جوانبها • ورغم ذلك فلا منجاة لنا من الافادة من التصنيفات السابقة  
والاستعانة بها فى رسم خريطتنا الخاصة ، التى لن نضع عليها كافة  
المواقف بطبيعة الحال ، بل سنبرز بعضها ، ونغفل بعضها الآخر ، مسوقين  
فى ذلك بالاتجاه الرئيسى للخريطة التى رسمت بغية ارشادنا وتوجيهنا فى

عرض مواقف القيمة ونظرياتها • ولا مفر من انتقاء ما يصلح من بين التفصيلات ، نقطا رئيسية ، نمد بينها الخطوط التي تصوغ الخريطة أو التصنيف في نهاية الامر •

ونحن نبادر الى الافتراض بأن كل من يتحدث عن القيمة انما يتحدث عن الإنسان ، بما له من فاعلية تسعى الى غاية ، مهما يكن من أمر تلك الفاعلية أو تلك الفاعلية أو تلك الغاية ، ومن ثم فنحن لا نقر روبيه على فصله بين نظريات طبيعية ونظريات فاعل طبيعي ، لانهما بلا ريب يفترضان معا وجود انسان فاعل تقع عليه تبعة التقويم ، ولذلك سنختزل كليهما الى فئة واحدة هي «المواقف الطبيعية» ، زاعمين أنها رسائر المواقف التالية في التصنيف تفترض قيام فاعل انساني يلتزم بالقيم ، على أن تنطوي تحت المواقف الطبيعية النظريات البيولوجية ، والنفسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية •

وأما النظريات الواقعية القائلة بالوجود العيني المستقل للقيم ، فمننضعها تحت فئة (المواقف المثالية) ، خشية الخلط بينها وبين الواقعية الأيستمولوجية التي تقف منها موقف النقيض ، وندرج تحتها المثالية الموضوعية ، والمثالية الذاتية والاتجاهات الفنونولوجية كما نضم اليها نظريات القيمة بوصفها مشاركة فاعل عند لافيل ولوسن • ثم نفرد للمواقف البراجماتية فئة خاصة تنطوي تحتها النزعة الانسانية عند شيللر ووسلية Instrumentalism ديوى • وذلك لان في (انسانية) شيللر ما يتجاوز مثاليته personal Idealism كما أن في (وسلية) ديوى ما يسعى الى عبور الهوة القائمة بين النزعة الطبيعية والقياس الروحية •

كذلك تستحق المواقف الوجودية أن تفرد لها فئة خاصة يمثلها (نيشيه) استباقا وارهاسا ، وسارتر رائدا وعلماء ، فهي ترفض الانصواء



تحت أية راية من رايات المذاهب والتزعات التقليدية ، كما ترغم انها /  
استطاعت أن تتخطى المذاهب المادية والمثالية على السواء •

ومهمة هذا التصنيف لا تعدو أن تكون تيسيرا للباحث على إبراز  
أكثر مواقف القيمة أهمية ، وليست تعبيراً عن واقع الفكر الانساني الذي  
يند بطبعه عن التصنيف الجامد ، فيتمرد على الحدود التي تغلق من دونه ،  
ويخصب باللقاء والمزاوجة بين أضداده •

ويلتزم ذلك التصنيف الرباعي المقترح لنظريات القيمة ، الطبيعية ،  
والمثالية ، والبراجماتية والوجودية ، بعرض المواقف النصريحة من  
القيمة بوصفها مبحثاً حديثاً من مباحث الفلسفة ، لذلك لن نعرض لرأي  
من أضمروا موقفهم من القيمة تحت عنوان آخر ، ونكتفى ببعض الامثلة  
البارزة ممن أعلنوا اتجاههم صريحا من نظرية القيمة •

\* \* \*

## ٢ - المواقف الطبيعية

- (أ) المواقف البيولوجية
  - (ب) المواقف السيكولوجية
  - (ج) المواقف الاجتماعية
  - (د) المواقف الاقتصادية
- تمهيد :

لا تمثل المواقف الطبيعية مدرسة بعينها أو نزعة خاصة ، فهي أقرب الى أن تكون وجهة من النظر أكثر من أن تكون مذهباً وعقيدة ، بل هي طائفة من المذاهب والآراء بلغت من التنوع والتعارض الحد الذى جعل بعض أنماطها منطويا على جوانب مثالية (١٢) . ولكن أصحابها متفقون على أن الانسان والارض والكون جميعا أجزاء من طبيعة واحدة كبرى ، تسرى عليها قوانين واحدة ، وتدرس بطريقة واحدة ، ولا بد لكل تفسير أن يقع فى نطاق ما هو طبيعي ، فليس وراء الطبيعة شئ ، وليس غير الخبرة الحسية ezperience مصدرا للمعرفة أو القيم . فالخبرة هي مصدر الاحكام العلمية مثلما هي منشأ أحكام القيمة ، وترد بذلك القيمة الى الذات أو الفاعل بما له من خصائص معينة ، يختلفون فيما بينهم عليها ، ولا ترد الى الموضوع ، ويعدون الذات ظاهرة طبيعية تخضع لحتمية قوانين الطبيعية . وقد يتنازعون فى التوكيد على نوع القوانين ، أيهما أشد أثرا فى الانسان ، هل هي القوانين البيولوجية ،

---

12 — Erwin Edman, in *Encyclopaedia of Social Sciences*, art. Naturalism.

أو هي النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية ، غير أنهم مجمعون في كل صورة من صور النزعات الطبيعية ، على أن أحكام القيمة تقبل الحكم عليها بالصدق أو الكذب على أساس من الأدلة التجريبية .

ومن مواقف القيمة الطبيعية ما نعجز عن إدراجه تحت فئة البيوأوجيين أو النفسانيين أو الاجتماعيين أو الاقتصاديين ، لأنها تجمع في موقفها بين أكثر من فئة ، أو تقرن القيمة بالخبرة الانسانية الشاملة ، فبالقيمة عند (سذنى هوك) Hook أستاذ الفلسفة بجامعة نيويورك ، تتعلق بموقف له مطالبه ومصالحه interests التاريخية المحددة العينية . كما أن حكم القيمة لا تبرر صحته الا اذا أشار الفكر بأن ما صرح بأنه ذو قيمة ، انما يعد بارضاء هذه المطالب . ويطلق هوك على آرائه اسم « المذهب الانسانى الطبيعى » ، وهو يقسوم على النسبية التى لا تعارض الموضوعية لأنها لا تعنى الذاتية ، بل تعارض كل ما هو مطلق أو غير مشروط . وهذه النسبية ، نسبية عقلية تكشف عن اعتماد الخصائص القيمية ، شأنها شأن الخصائص الموضوعية القائمة فى الطبيعة ، على ضروب النشاط والفاعلية التى تساهم فى عملية التفاعل الموضوعى بين بعضها والبعض الآخر (١٣) .

ولا ينفى خضوع العالم أو الطبيعة للحتمية ، وجود الحرية الخلقية ، لأن الجتمية فى نظره ليست سوى قابلية العالم للتنبؤ بأحداثه وموائمه ، وهذا لا يعنى غيبة المسئولية الخلقية ، لأن الحتمية تصور ضرورى ومثمر فى نطاق التحكم والتنبؤ . والحرية الخلقية هى الاختيار من بين ما تقدمه الطبيعة من ممكنات (١٤) .

(١٣) كذلك موقف (فيليب وينر) أستاذ الفلسفة بكلية المدينة بنيويورك ،

13 — Hook, S., Quest For Being, P. 206.

14 — Ibid, P. 33.

الذى يقيم تاريخ الفلسفة الخلقية ، ان لم يكن تاريخ الفلسفة والفكر بأسره ، على مشكلة تصور العلاقة بين تباين وتنوع القيم وأحكام القيمة فى حياة الانسان الانفعالية والعملية من جهة ، وبين تاريخ حياته العقلية والفكرية من جهة أخرى . ويعرف ( وينر ) القيمة بأنها الرغبات والحاجات التى يشعر بها الانسان ، تكون خيرا ان اُثبعت ، وتكون شرا ان لم يدركها الاشباع ، والقيم ثرة بالحاجات البيولوجية والمطالب النفسية التى تقابلها أوضاع وأحوال مادية واجتماعية . أما أحكام القيمة فهى الافكار التى تدور حول القيم . وتتجلى القيم فى صور متعددة ، أحيانا صريحة فى مذاهب ونزعات ميتافيزيقية ولاهوتية وأحيانا غير صريحة . تتسلسل فى صورة فروض تدور حول الطبيعة الانسانية .

ويبنى ( وينر ) دراسته لمن عرضوا لتاريخ الفكر الانسانى على اعتقاده بأن أحكام القيمة فروض تتصل بما نرغبه الآن أو فى المستقبل (١٥) . فعمل المؤرخ يقوم على انتقاء ، ومبدأ انتقائه مشروط باحساسه بما هو أكثر تعلقا بموضوع دراسته ، وبما هو أشد أهمية فى نظره ، ويتعلق هذا بدوره بما يثير اهتمامه ، وبما يؤثره من مصلحه (١٦) . فأحكام القيمة التى تتخلل تدوين التاريخ مشروطة بتاريخ حياة المؤرخ وعاداته ، وروابطه بغيره من البشر خلال فترة معينة من الزمان . والقيم هى التى تصوغ المنظور الذى يرصد منه المؤرخ وقائعه ، وتوجه البحث عن المادة التى يقتضيها التفسير (١٧) .

أما ( بيرى ) ( ١٩٥٧+ ) الذى كان يشغل كرسي الفلسفة بجامعة هارفارد ، فيعرض تصورا للقيمة مؤسسا على المصلحة ، وهو يعنى

15 — Wiener, in *Aspects of Values*, P. 40.

16 — Ibid, P. 41.

17 — Ibid, P. 55.



بالمصلحة أى اتجاه نحو موضوع أو ضده ، وأى رغبة فيه أو رغبة عنه ،  
أو هى سلسلة من الحوادث يحددها توقع نتيجتها • ومن ثم فالقيمة هى  
موضوع أى مصلحة من المصالح<sup>(١٨)</sup> • وإذا ما كانت بعض الموضوعات  
أكثر قيمة من غيرها ، فهذا لا يعنى إلا أن بعض المصالح أقوى من غيرها •  
وثمة أنواع متعددة من القيم تطابق أنواعا متعددة من المصالح • والقيم  
مثل المصالح لانها ( دالات ) لها functions ، ويمكن تصنيفها  
على الوجه الذى يجعل منها قيما موروثة أو مكتسبة موجهة أو سالبة ،  
تتعلق بالواقع أو باللعب ، تكرر نفسها فى دائرة أو تتقدم فى خط مستقيم  
عدوانية أو خاضعة ، ذاتية أو موضوعية<sup>(١٩)</sup> •

ونظرية بيرى فى القيمة نظرية عامة ، بمعنى أنها لا تخص بالعناية  
قيمة معينة دون غيرها • ويصرح بأن ما يخضع للتقويم انما يختلف من  
مكان الى آخر ، ومن شخص الى غيره ، ومن أسلوب الى أسلوب ، ولكنه  
رغم ذلك ينعى على النزعة النسبية ( الخبيثة ) اخفاقها فى اقرار العلاقة  
بين الذوات والموضوعات<sup>(٢٠)</sup> •

ورغم افتراق المصلحة عن المعرفة ، إلا أن كليهما معتمد على الآخر  
فى نظر بيرى ، فالمصلحة تؤثر فى المعرفة ، والمعرفة تؤثر فى المصلحة ،  
ولا تختلف اذن أحكام القيمة عن الاحكام العلمية الاخرى من جهة الحكم  
عليها بالصدق أو الكذب ، فلهما موضوعها ومحمولها ، فأن يكون الموضوع  
ذا قيمة معناه أن يكون موضوعا لمصلحة ، وأن يحكم عليه بأن ذو قيمة  
معناد أو يحكم عليه موضوعا لمصلحة ، فالحكم مثلا بأن ( السلام خير )  
حكم صادق متى كانت هناك مصلحة يكون ذلك « السلام » موضوعا •

---

18 — Perry, General Theory of Value, P. 115.

19 — Ibid, PP. 242 — 269.

20 — Ibid, PP. 127 — 140.

وليس من اللازم أن يوجد ذلك السلام أو حتى يثور السؤال عن وجوده (٣١) •

وقد أثنى « بيرى » على علم النفس لاتخاذها اتجاهها سلوكيا لذلك خصص فصلا تتناول فيه المصلحة من الوجهة البيولوجية ، وآخر تناولها فيه عن الوجهة السيكولوجية • غير أن ذلك لم يحل بينه وبين الالمام بالمشكلات التى يمكن أن تنشأ عن الصراع حول المصلحة فى الفرد نفسه أو بين الافراد ، لذلك حاول أن يجد أساسا مشتركا للفعل المتوافق harmonious ، فالمجتمع ليس شخصا ، ولا يمكن معاملته بوصفه كذلك ، بل هو « تآلف composition أو علاقات متداخلة من البشر » وهذا التآلف أو التكوين يؤثر الاشخاص — فى نطاقه — بأفعالهم كل منهم فى الآخر ، وبالتالي فمن الممكن أن تتكامل المصالح فى ثنايا الاهداف المشتركة ، والامل معقود على تحقيق تكامل بناء بين مصالح البشر المتعارضة فى المجتمع ، ويعتمد ذلك على التعاون الخير (٣٢) •

ويرتد بيرى الى التصريح بأن المقياس الخلقى أو الخير الخلقى هو: « السعادة المتوافقة » • وهذا ما يجعله مترددا بين اعتبار الخير أو القيمة « موضوعا » لمصلحة ، وبين اعتبارها ( اشباعا ) لها رغم محاولته اجتياز هذا المأزق بتعريفه الخير ، والسعادة المتوافقة على النحو التالى :

- ١ — « س خير » يعادل (=) « س قيمة موجهة » •
- ٢ — « س خير فى ذاتها » يعادل « س » موضوع مصلحة مواتية من أجل ذاتها •
- ٣ — « س خير أسمى » يعادل « س موضوع نسق شامل ومتوافق من المصالح » •

---

21 — Ibid, P. 98.

22 — Ibid, PP. 460 — 519.

٤ — « من خير خلقى » يعادل « من موضوع مصالح منظمة على  
نحو متوافق بمقتضى اتفاق عقلى » •

٥ — « الخير الخلقى » يعادل « الحياة الخيرة خلقيا » يعادل  
« السعادة المتوافقة » يعادل ( حالة من المصالح الموجهة المتوافقة<sup>(٢٣)</sup> ) •

وهكذا ينتقل ببرى فى نزعتة الطبيعية من الموقف البيولوجى الى  
السيكولوجى الى الاجتماعى ، بل أنه ليتخطى الموقف الاجتماعى بمعناه  
العلمى الضيق الى ما يشبه القول بارادة خيرة كلية ، تشمل الافراد  
جميعا ، متى كانوا لا يريدون الا ما يحقق المتوافق الكلى الشامل •



## أ - المواقف البيولوجية

( هانس دريش - وادنجتون )

وعند من يلحون في إبراز الجانب البيولوجي ، كما هو الحال عند « هانس دريش » Dreisch . ( + ١٩٤٠ ) رائد المذهب الحيوي الجديد Neovitalism ، تصطبغ القيمة بصيغة عضوية تطورية . فلكل كيان عضوي كماله الخاص entelechy غير أن هناك كمالاً للنوع يسمو على الكمال الشخصي ، لذلك كانت القيمة أو « ما ينبغي أن يكون » ذات طابع غائي . وكل ما هو غير أو كل ما يحمل قيمة هو الفعل الذي يترع الى تحقيق ما ينبغي أن يكون للكل الغائي teleolog-cal whole ought to be (٢٤) ويقول دريش أن ما هو كائن ليس الأساس أو الدليل index لما ينبغي أن يكون . وينكر كل محاولة لاستخلاص ما ينبغي أن يكون ( أي القيمة ) من الحوادث التجريبية الفردية . فهذا خطأ فادح يرتكبه عادة كل من يقف عند الوجدانات لا يعدوها (٢٥) . ويطرح دريش المستوى الفيزيوكيماوي من الحساب في توجيهه للأمر الخلقى القائل : « افعل بحيث تكون على اعتقاد بأن فعلك مفض الى ترقية حالة مقبلة للبشرية ، لعلها أن تكون هدف المتطور الذي يسمو على ما هو شخصي » .

وهذا الأمر ليس أمراً مطلقاً كما هو عند كانط (٢٦) ، بل هو أمر مقيد مشروط hypothetical imperative

---

24 — Driesch, H, *Ethical principles in Theory and prattice*, PP.. 20 — 21.

25 — Ibid, PP. 48 — 50.

26 — Ibid, P. 22.



ويقترّب من أوامر « دريش » الخلقية موقف « وادنجتون » فى كتابه ( الحيوان الخلقى ) ، فهو يرى أن الحكم على معنى أى طائفة معينة من المعتقدات الخلقية التى يمكن أن يعتنقها الفرد أو يتقدم بها ، إنما يكون وفقا لكفاءتها وقدرتها على تعميق الاتجاه العام للتطور ودفع عجلته (٢٧) . ويعد وادنجتون نفسه صورة محدثة لآراء سينسر والداروينيين الاجتماعيين الذين قوبلوا بمعارضة جورج مور لما يسميه « بالمغالطة الطبيعية » التى تقوم على استنباط نتائج خلقية من مقدمات غير خلقية ، وتتكشف عند أصحاب النزعة الطبيعية جميعا الذين يبحثون عن نشأة القيم فى الأصول الطبيعية للإنسان ، فيختلط الخير الخلقى عند بعضهم بالخير البيولوجى كما هو الحال عند وادنجتون الذى تمر الفاعلية الإنسانية لديه بمراحل ثلاثة :

يبدأ الإنسان فى أولها كائنا فى سبيله الى اكتساب معتقدات خلقية ، ثم يصوغ لنفسه نسقا خاصا من المعتقدات الخلقية ويبلغ أخيرا المرحلة التى يقوم عندها بنقد هذه المعتقدات بمعيار أسمى من معايير الأخلاق ، وقد يكون معيارا فلسفيا أو علميا .

وتتداخل هذه الانماط الثلاثة فى ثنايا الحياة ، فلا تحول بينها حدود فاصلة من الزمان ، بل أن النمط الأخير ، فى مرحلة نقد النسقات الخلقية ، يتطلب قيمة خلقية أيضا فى تكوين البناء النفسى والعقلى للأشخاص (٢٨) .

---

27 — Waddington, *The Ethical Animal*, P. 7.

28 — Ibid, P. 27.

## ب - المواقف السيكلوجية :

( هاينونج - اهرتقلس - شبرانجر - مكوجل - فرويد -  
علم النفس الاجتماعى )

وتتفق هذه المواقف على رد القيمة الى محتوى الوعى أو الوجدان النفسى بما يضطرب به من رغبات ومشاعر ، فليس ثمة قيمة الا لما كان يرضى رغبة ، أو يؤثر اثقالاً ، أو يتجسد ذاقعا ، وبذلك لا تكون القيمة هبة خاصة بالموضوعات ، بل تنسببة تلحق بأنواع الذوات .

وقد توسعت المدرسة النمساوية ، وهى من أوائل مدارس فلسفات القيمة ، فى الاساس السيكلوجى للقيم الاقتصادية ، الذى أقيمت عليه نظريات المدرسة الذاتية من علماء الاقتصاد ، أصحاب نظريات المنفعة الحدية ، فقد نشأت الحاجة الى المزيد من التحليل العام للقيم ، ونجد فى هذا الصدد « برنتانو » Brentano ( ١٩٠٧ ) الذى أسهم كثيراً فى ذلك على أساس من اعتقاده بثنائية سيكلوجية تزد كل أحكام القيمة الى الملكة الرئيسة للحب أو البغض . فعن هذه المصنفات والاصول نشأت النظريات النفسية للقيمة عند ما. ينوفج واهرتقلس . وقد تيسر لتلك المدرسة أن تحدد مشكلات نظرية القيمة ، وأن تمضى فى طريق حلها (٢٩) .

فالقيم عند هاينونج واهرتقلس ، بوصفها مشكلة خاضعة للتحليل التجريبي ، لا يمكن ابتيخالاصها من ضروب من المنفعة الخارجية ، أو من حاجات وغرائز تدركها الذات ادراكا قطريا كما أنها لا تشير الى صفة

---

29 — Urban, in Baldwin Dictionary of Philosophy and psychology art. Worth.

في الذات أو في الموضوع ، بل هي علاقات دالية أو وظيفية functional بين الذات والموضوع ، وبذلك تنهض القيم جميعا بوصف مثل تلك العلاقات الفعلية أو الممكنة ، ولكنهما يختلفان عند الطبيعة السيكلوجية لهذه العلاقة ، فبينما يرجع « اهرنفلس » قيمة الشيء الى رغبة الذات فيه ، يعترف « ماينونج » بأن القيمة لا يمكن أن تؤسس على الرغبة ، وإنما الرغبة في الشيء هي التي تؤسس ، على النقيض من ذلك ، فوق ما يسميه « عاطفة قيمة » ، بيد أن ( عاطفة القيمة ) هذه لا تستند الى تصور القيمة الموضوعية ، فالقيمة ليست سوى صلة شيء بشخص ، أي علاقة ذات بموضوع ، وهذا الشخص أو الذات هي التي تشعر « بعاطفة قيمة » نحو ذلك الشيء أو الموضوع ، فمن الممكن أن يحدث شيء من الأشياء عاطفة قيمة لدى ، شخص ، لم يكن ينظر اليه قبلا الا نظرة محايدة ، ومن ثم يمكن أن ينسب لهذا الشيء قيمة ، دون أن يعتوره أي تبدل في طبيعته . ورغم أن عاطفة القيمة لما تصبح بعد « حكم قيمة » صريح ، ولما تتخذ موقفا ، « التقويم » ، الا أنها مصدر ذلك كله . ومصير المحاولات التي تسعى الى الكشف عن صفة خاصة مشتركة بين الموضوعات ذوات القيمة ، سوى أنها « موضع التقدير » ، إنما هو الاخفاق (٣٠) .

ويرفض « ماينونج » كذلك النظرية القائلة بأن القيمة حال نفسية فحسب ، أي أنها عاطفة قيمة لا أكثر ولا أقل ، بل هي علاقة الشخص بالشيء أي دالة الرغبة بموضوعها ، أو هي دالة الرغبة أو المحكم في تعبيره عن العلاقة بين الذات والموضوع ، وبالتالي فإن عاطفة القيمة التي تتحدد بأحكام الارادة لا بد أن تفترض سلفا أن تكون الميول من طبيعة ارادية ، بينما هي عند « اهرنفلس » ميول من طبيعة وجدانية (٣١) .

٣٠ - روبيه ، المرجع المفكور ، ص ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .  
٣١ - المرجع السابق ، ص ٢٠٤ .

ويعزى التعارض القائم بين « ماينونج » و « اهرنفلس » الى أن نظرية ( ماينونج ) لا تظل نظرية سيكلوجية حتى نهاية الشوط ، لأنها . تعترف رغم ذلك بوجود قيم كلية مثلما توجد حقائق كلية ، فهي تكاد تدنو من النظريات المثالية في القيمة ، الا أنها تنفى امكان معرفة ما يقع وراء التجربة النفسية<sup>(٣٢)</sup> . أما نظرية « اهرنفلس » ، فهي نظرية نفسية خالصة . تذهب الى « أننا لا نرغب في الاشياء لاننا ندرك فيها ذاتا سحرية لا تنالها الحواس ، بل اننا على العكس من ذلك نعزو القيمة الى الاشياء لاننا نرغب فيها » ، فهنا تتطابق الرغبة مع عملية التقويم ، وتقاس عاطفة القيمة بموجب قوة الرغبة وشدتها لا حكم الارادة . كما . تحدد قوة الرغبة وشدتها بموجب الزيادة النسبية للذة المنطوية عليها<sup>(٣٣)</sup> .

وتنكر تلك المواقف السيكلوجية الفصل الحاسم بين القيم الباطنية والقيم الخارجية ، فالميلول الطبيعية لديها يمكن تقويمها من حيث هي . قيم باطنية وقيم خارجية على السواء ، فلا استقلال لواحدة عن الاخرى . وكشف التحليل السيكلوجى عن القوانين التى بمقتضاها تتخطى القيم الخارجية نفسها الى قيم باطنية ، وترتد القيم الباطنية أيضا الى قيم خارجية . وتتم هذه العملية على أساس ما يسميه ماينونج واهرنفلس « بحركة القيمة » ، التى يرجع الفضل الى اهرنفلس فى اكتشاف قوانينها ، وصوغها . فهناك أولا :

طفرة القيم value mutation التى تعزى الى تحول الميول الطبيعية عن طريق القوانين المعروفة فى علم النفس الفردي والاجتماعي . مثل تخوين العادة والتداعى والنقل والتحويل transference . والاستهواء suggestion .

32 — Urban, in Baldwin Dict. art. Worth.

33 — Ibid, loc. cit.



وهناك ثانيا : اشتقاق القيم وخضوعها الذى ينشأ عن نمو وتطور الذكاء وقوى التجريد : فهناك حركة صاعدة وهابطة لتقويم الميول الطبيعية فى الانسان من حيث هى قيم باطنية بدلا من أن تكون قيما خارجية ، وبالعكس من حيث هى قيم خارجية بدلا من أن تكون قيما باطنية<sup>(٣٤)</sup> .

ويرى كل من ماينونج واهرنفلس امكان تطبيق قانون المنفعة الحدية على القيم الخارجية الاخلاقية ، طالما كان ناجحا فى تطبيقه على القيم الاقتصادية ، فهو قانون أساسى لكل أنواع التقويم ، وبالتالي يمكن تطبيقه على القيم الاخلاقية الباطنية .

وقد عني «شبرانجر» Spranger ( ١٨٨٢ ) الذى كان أستاذا للفلسفة بجامعة برلين بما يسمى بعلم نفس الفهم understanding الذى يتعلق بالمستوى الاعلى من الافعال والاتجاهات المنطوية على معنى ، فالفعل المنطوى على معنى له هدف وقيمة ، وتلك الاهداف والقيم لا تعنيها الاهداف البيولوجية للتناسل وحفظ الذات ، فالبشرية تتشدد قيما أخرى ، فقد تجد قيمة للمعرفة ، وتصبح بذلك المعرفة أحد أهدافها ، كما تجد قيمة أخرى فى الشغف بالجمال ، وتكريس سنوات العمر الطوال للإبداع الفنى والاستمتاع به . وعلى أساس نظرة تجمع بين الفرد الانسانى الحى وبين تاريخ البشرية يمكن اقامة علم نفس للقيم ، ويمكن فهم الاتجاه الفردى ازاء الحياة .

وقد استطاع شبرانجر بعد طول عناية ومثابرة فى دراسة القيم أن يميز ويحدد ستة أهداف انسانية نموذجية ، أو ستة أبعاد للقيمة الانسانية ، بعيدا عن الاهداف البيولوجية المعروفة وهى<sup>(٣٥)</sup> :

---

34 — Ibid.

35 — Woodworth, R. Contemporary Schools of Psychology, P. 250.

## ١ - القيمة النظرية :

وتتميز باهتمام موجه للكشف عن الحقيقة ، وبمنهج علمي نقدي ،  
والشخص النظري هو الذي يسعى وراء وجوه التماثل والتباين في الأشياء  
دون النظر الى المنفعة أو الجمال فيها ، فهو يقنع بالملاحظة والتفكير ،  
وليس المهم هو مبلغ الانجاز والتحصيل ، بل الاهتمام والمقصد هو البحث  
عن المعرفة .

## ٢ - القيمة الجمالية :

ويسعى رجل الجمال وراء الشكل والتناسق ، فيحكم على كل  
خبرة من حيث التناظر والتناسب ، وينظر الى الحياة على أنها أحداث  
يتوالى الواحد بعد الآخر ، مستمتعا بكل منها في ذاتها، فينزع الى  
الفردية ، والاكتفاء الذاتي .

## ٣ - القيمة الاقتصادية :

وتتمثل في الاهتمام بالنتائج العملية والمنافع المرتقبة

## ٤ - القيمة الدينية :

والوحدة هي غاية رجل الدين ، فيسعى الى فهم الكون من حيث  
هو وحدة وكل متصل ، والى أن يصل ما بين نفسه وبين هذا الكل  
للشامل .

## ٥ - القيمة الاجتماعية :

وتتجلى في محبة الناس والتعاطف معهم . والانسان الاجتماعى  
يقدر الناس بوصفهم غايات ، ويرى في الجيب الصورة الوحيدة الملائمة  
للصلات المتعددة بين الناس .

## ٦. - القيمة السياسية :

وهي السعى الى القوة والسلطان • ولا تقتصر على السياسة بل  
تعدوها الى سائر المجالات •

والانسان لا ينتمى بصورة خالصة نقية الى هذه القيمة أو تلك،  
لأنها أنواع نموذجية • وقد اعتمد فرنون Vernon وألبورت Allport  
على تصنيف شبرانجر للقيم ، في مقياسهم المعروف « دراسة القيم »  
عام ١٩٣١ ، وراجعه مع لندي Lindsey عام ١٩٥١ ، وقد طبق  
المقياس على طائفة من طلبة وطالبات الجامعة بغية الحصول على  
« دتحة نفسية » profile وتبرز الارتقاع والانخفاض النسبي  
للدرجات على أساس من القيم الستة السالفة • ومن المسلم به أن اختبار  
القيم تجريبيا يعتمد في نتائجه على صحة الفلسفة التي بنى عليها  
الاختبار (٣٦) •

وانى ما يشبه « علم النفس الفهم » عند شبرانجر ، ذهب مكوجل  
McDougal ( + ١٩٣٨ ) الى « علم نفس الغرض » Hermic psychology  
الذى يبدأ من واقعة الغرض أو المقصد Purpose ، وهو ما يدفع نحو  
هدف ، ويعين السلوك تعيينا حاسما • وحتى علماء النفس الذين يطرحون  
انقص والغرض من علم النفس ، انما هم أنفسهم أشخاص مغرضون  
purposive « يهدفون » الى استبعاد المقصد والمعنى والقيمة،  
لأنهم يحسبون أن بذلك الاستبعاد وحده يمكن لعلم النفس أن يصف  
الواقع (٣٧) • وأصحاب المذهب السلوكى مغرضون أيضا في اطراح الغرض  
من مذهبهم ، فالمقولة الرئيسية في علم الانسان هي السعى المنجذب الى

---

١٦ - د. نجيب اسكندر وآخرون ، الدراسة العلمية للسلوك  
الاجتماعى ، ص ص ١٦٧ - ٥٠١

37 — Woodworth, op. cit., PP. 214 — 215.

هدف ، وهو عملية لا يمكن أن تفسر بطريقة آلية ، أو تحل الى نتائج آلية .  
ومن ثم لا يمكن ردها الى ما هو أبسط منها . فالسلوك منظورا اليه  
من ناحية موضوعية خارجية يدل على تشدد ان الهدف ، وهذا بدوره يتطلب  
دوافع ، والدوافع الاولى تقدمها الغرائز ، ويعرض مكدوجل ثبوتا باثني  
عشرة غريزة اساسية ، هي الدوافع الاولى للانسان ، ولكنها ليست  
فعل حسي حركي آلي ، بل فيها عنصر نزوعي موجه هو الدافع نحو  
هدف معين . ولكنه لا ينكر أهمية الاكتساب لأن الغرائز في نظره قابلة  
للتحول عن طريق التجربة . فالنشاط الغرضي عند مكدوجل نشاط  
عقلي مع ادراك للموقف وتنبؤ بالنتائج التي سوف تحدث وسعى نحو  
هدف وارتياح ورضا لبلوغ هذا الهدف . ويفسح القول بالسعى والارتياح  
في مذهبه مجالا للقيم ويتيح أساسا سيكولوجيا لمعالجة مسائل الاخلاق  
وعلم الجمال في الفلسفة (٣٨) .

غير أن مكدوجل لا يميز السلوك الانساني وحده بالسعى الهادف ،  
بل يمدده الى سائر الكائنات والاحداث ، فبينما يرفض العلية الميكانيكية ،  
يؤيد « العلية الغائية » teleological causation « فالبحت عن هدف »  
هو انطاقة الموجهة نحو نتيجة ، ولها الغلبة على غيرها من العلل في التأثير  
على مجرى الحوادث (٣٩) .

أما Freud ( + ١٩٣٩ ) فالقيم عنده نتائج مستويات وأحوال  
مختلفة من الاعلاء sublimation ، وفيه يتقبل الأنا ego الغريزة ،  
ولكنه يخول طاقتها عن موضوعها الأصلي الى موضوع بديل ذي قيمة  
ثقافية واجتماعية ، وتنصب هذه العملية على الدوافع الجنسية المميزة  
للاطفال النمو المبكرة السابقة على المرحلة التناسلية ، فهو يقول :

---

38 — Ibid, PP. 216 — 222.

39 — Ibid, P. 229.



ان المنبهات القوية النابعة عن المصادر الجنسية المختلفة تنصرف وتستخدم في ميادين أخرى بحيث تؤدي الميول التي كانت خطيرة في البداية الى زيادة القدرات والنشاط النفسى زيادة ملحوظة • وتلك احدى مصادر الابداع الفنى (٤٠) • وبذلك تغدو الفاعلية الفنية مثلاً مجرد تفريغ ، وتخفيف عن الطاقة الانفعالية الكامنة بتوجيه الاعلاء للغرائز الأصلية الى غايات مثلى هي بمثابة قنوات تنصرف أخرى • وترد عملية التقويم الى الأثناء العليا Supenego أو ما يسميه فرويد أحياناً « بالضمير اللاواعى » وهو نتاج عملية امتصاص واسقاط introjection & projection ، أى امتصاص الطفل لخصائص السلطة التى يمثلها الأب أو من يقوم فى التربية ، واسقاطها على الخارج ، ثم يقوم الطفل بعد ذلك — دون أن يشعر — بتحكيم هذه السلطة فى سلوكه الخاص ، فهى بمثابة الناقد الخلقى الأعلى للذات ، وهى مصدر أفعال التقويم (٤١) •

وتلقى القيم اليوم ترحيباً ، ونفسح لدراستها مكاناً عريضاً فى علم النفس الاجتماعى ، وهو الحلقة التى تضم علم النفس والاجتماع ، فلا بد لكل من يؤلف فى هذا العلم أن يعرض للقيم • ولن يتسع لنا البحث لتفصيل تلك النظريات الخاصة بعلم النفس الاجتماعى ، الا أنهما تكشف عن إتحاق فيما بينها على أن القيم نوع من أنواع القواعد الاجتماعية ، تتميز بها المجتمعات الانسانية عن غيرها من المجتمعات الأدنى من الانسانية infra-human التى لا تفرق بين قوانين الطبيعة والنظم الاجتماعية ، فالبشر يشرعون القانون الذى ينظم علاقاتهم وأفعالهم التى تتخذ طابع المقاييس والقواعد.

٤٠ — فرويد ، الموجز فى التحليل النفسى ، ترجمة د. سامى على.

وعبد السلام القفاش ، ص ٩٣

٤١ — د. عبد العزيز القوصى ، اسس الصحة النفسية ، القاهرة ،

النهضة ، ١٩٥٢ ، ص ص ١٠٦ — ١٠٧

والمعايير ، ويفترض ذلك أن للبشر مصالحهم الخاصة التي قد تتعارض .  
أو تتفق مع غيرهم ، كما يسلم بأن الأفراد في بيئة معينة هم مصدر  
لطاقات فعالة متنوعة ، اذا تركت لشأنها دون أن تعمل حسابا للآخرين ،  
ودون أن تعمل الا للحظة الراهنة فحسب ، فلا بد أن تكون العاقبة  
اضطرابا هائلا ، ومن ثم فوظيفة القواعد الاجتماعية الأولى هي اقامة  
سبل للفعل ، وابرار توقعاته ، فتصبح بذلك أساسا متينا للتوجيه  
المستقر الثابت كما تعد احدى الطرق التي يتم بها ايجاد أداة  
للتواصل Communication بين الناس . وتعد القواعد الاجتماعية ،  
طالما كانت تقدم حلا لمشكلة ، أو كانت موقفا منها ، استحداثا  
innovation واختراعا اجتماعيا . وتتصل القيم بأفعالنا اليومية  
من جهة طابعها الذي يجعل منها عادلة أو جائرة ، صائبة أو مخطئة ،  
فهذه الأحكام التي تصدرها على أفعالنا لها تأثيرها الحاسم في تكوينها ،  
ويختلف الأفراد فيما بينهم في هذه الأحكام ، ولكن لا بد لهم من  
اصدارها ، فهناك ما يؤكد دوما أن أمورا ينبغي أن تفعل ، وأمورا أخرى  
ينبغي ألا تفعل ، وهذا من شأنه أن يضيف طبعة خاصة ودلالة  
معينة على أفعالنا وخبراتنا ، هي « الينبغية » محور القيمة وقلبها التي  
تفسر لديهم بأنها عملية « تمثل داخلي للكف » (٤٢) internalized  
inhibitory process ، تنقل بمقتضاها تعاليم التحريم والسلطات  
الخارجية الى الذات ، بحيث تندمج فيها وتتوجد بها ، فيتسلك وفقا  
لما تمليه هذه السلطات ، وكأنه صادر منها على نحو فردي ، وبقرار  
شخصي . وهكذا تتأرجح القيم في علم النفس الاجتماعي بين القطبين :  
الفرد والمجتمع ، وان أوشكت أن تستقر عند المجتمع مصدرا ومطلبيا ،  
على نحو ما يبدو ذلك صريحا معلنا في المواقف الاجتماعية .

## ج - المواقف الاجتماعية

المدرسة الاجتماعية الفرنسية : دوركايم - ليفي بريل

المدرسة التحليلية الأمريكية : زنانيكى - بيكر - بارسونز - كاتن

### ( المدرسة الاجتماعية الفرنسية )

وأبرز روادها دور كايم ( + ١٩١٧ ) وليفى بريل Levy Brull ( + ١٩٣٩ ) . وقد أعلن دور كايم موقفه صريحا فى مقاله عن أحكام القيمة وأحكام الواقع فى مجلة الميتافيزيقا والاخلاق عام ١٩١١، ثم ضمنت فى كتاب له بعنوان علم « الاجتماع والفلسفة » . ويعرض دور كايم موقفه من القيم بعد أن يبرز طبيعتها الاشكالية ، فالقيم فى نظره تقترض تقديرا يصدر عن فرد له حساسية الخاصة ، فما نه قيمة هو خير ، وما هو خير هو ما يرغب فيه desired ، وكل ما يرغب فيه هو حالة سيكولوجية ، ورغم ذلك يجد دور كايم أن للقيم التى يعالجها موضوعية الأشياء ، وهنا تتصدى له طبيعة القيم الاشكالية فى السؤال : كيف، اذن نوافق بين تلك السمتين : الحالة السيكلوجية ، والموضوعية ؟ أو بعبارة أخرى : هل يمكن لحالة وجدانية أن تكون مستقلة عن الذات التى تشعر بها (٤٣) ؟

يرفض دور كايم كلا من الاعتقاد بأن القيمة خاصة باطنية فى الشيء تؤثر فى الذات ، والقول بأن الذات هى التى تخلع القيمة على الشيء ، ويرد القيمة الى الفكر الجمعى الذى يغير كل شئ يمسّه ويتصل به . وهكذا يحل دور كايم هذا التعارض برد القيم الى

المجتمعات الإنسانية ، فما دامت المثل العليا ونسقات القيم المطابقة لها نتباين بتباين الجماعات البشرية ، فلا بد أن يكون ثمة أصل جمعي للإنسان معاً . ولكنه يرفض أن يكون المجتمع تركيباً مؤلفاً من الأعضاء والوظائف الحيوية يحفظ نفسه ضد قوى التدمير الخارجية ، وكأنه كيان عضوي فيزيائي تتألف حياته بأسرها من ردود أفعال ملائمة لمنبهات خارجية ، لأن المجتمع أكثر من ذلك ، فهو مركز لحياة خلقية *le foyer d'une vie morale* لم يعترف تماماً بقوته واستقلاله .

فعندما لا تنعزل العقول أو النفوس الفردية ، بل تدخل في علاقة وثيقة من التفاعل بين الواحد والآخر ، ينشأ عن هذا التركيب *synthese* نوع جديد من الحياة النفسية مختلف عن هذا العالم الجمعي يختلف ، من حيث الكيف أو النوع ، عن العالم الفردي ، فينسى الفرد نفسه من أجل الغاية المشتركة ، ويوجه سلوكه على هدى من مستوى ومقياس يقوم خارج ذاته . وتفترق هذه الحياة الجمعية عن الحياة الفردية على نحو ما يختلف المثالي عن الواقعي ، والأسس عن الأدنى .

وتولد المثل العليا الكبرى التي تشيد عليها المدنيات في لحظات الغليان والتخمر *ferment* الجمعي ، وتنبثق فترات الخلق أو التجديد إلى الوجود عندما يتساق البشر لأسباب متعددة إلى علاقة أوثق بعضهم ببعض الآخر . وعندما يكثر حدوث تجمعات واحتتماعات ، فهناك تصاريف العلاقات والاضرابات ، ويتم تبادل أفكار وآراء أقوى ، فاعلية وأشد إيجابية . هكذا كانت الحال أبان الأزمة الكبرى للبلدان المسيحية ، حينما جشدت حركة الحماسة الجمعية في القرنين الثاني والثالث عشر في باريس العديد من مفكرى أوروبا ، فتمخضت عن ميلاد الاسكولائية .

كذلك كان عصر النهضة والإصلاح ، والعصر الثوري ، والانقلابات الاشتراكية في القرن التاسع عشر . ففي مثل تلك الفترات اتجه المثل الأعلى إلى الاتحاد بالواقع والتجسد فيه . ولهذا السبب ظن الناس أن الزمان



يختم دورته متى تحقق المثل الأعلى في الواقع • وقام ملكوت الله على الأرض • غير أن ذلك الوهم لم يكن ليستمر طويلا ، فحين تمر اللحظة الحرجة ، تتراخى الحياة الاجتماعية ، ويعود الأفراد الى سابق عهدهم بالمستوى المعتاد من الحياة ، وتبقى هذه اللحظات ذكرى تسترجع في الأعياد والمناسبات والمهرجانات التي يستعاد فيها تجمع الناس للحظات موقوته ، ويدنو المثل الأعلى من الواقع ، ولكن ما يابث أن يفترق عنه • والمجتمع هو الذي يدفع الفرد ويقسره على أن يعلو فوق ذاته ، ويتيح له الوسائل التي يحقق بها ذلك • ولا يمكن للمجتمع أن يتكون دون خلق مثل عليا ، هي الأفكار والآراء التي يرى المجتمع نفسه عن طريقها ، ويبلغ قمة تطوره • ولكن النظر الى المجتمع كمجرد كيان عضوي له وظائف الحيوية ، انما هو تقليل من شأنه لأنه كيان أو جسد له نفسه وروحه التي هي التأليف القائم بين المثل العليا الجمعية • وليست المثل العليا تجريدات أو تصورات ذهنية باردة تعوزها القوة والحرارة والقدرة ، بل هي دينامية تمكن من ورائها القوى الفعالة للواقع الجمعي ، فهي قوى جمعية ، أي أنها قوى «خلاقية» ، كما أنها في الآن نفسه قوى «طبيعية» يمكن أن تقارن وتقاس بقوى الكون الأخرى • ويشارك المثل الأعلى في الواقع الأعلى في الواقع لأنه مستمد منه في عين اللحظة التي يتعالى فيها عليه ويفارقة • والعناصر التي تتألف لتكوين المثل الأعلى جزء من الواقع ، ولكنها متألفة بطريقة جديدة • وأصالة منهج التألف والربط Combination هي التي تميز أصالة التركيب نفسه ، والفرد لا يعثر في ذاته على المواد التي تقضى الى ذلك لأنه لو ركن الى قواه الخاصة فلن يجد في نفسه الميل أو القدرة على تجاوز ذاته (٤٤) •

وتستمد القيمة من صلة الأشياء بالجوانب المتعددة من المثل

الإعلى ، والمثل الأعلى ليس من عالم آخر ، بل هو من الطبيعة وفى الطبيعة ، ولكنه يختلف فقط عن الأشياء الأخرى على أساس الأمل فى فهم تقدمى متزايد أى لفهم متطور نام ، دون أن يضع العقل سلفا حدودا لهذا التقدم اللامتناهى . وهنا يمكن أن نفهم الفرق بين طبيعة الشيء وبين قيمته . ولا يمكن أن نتكشف المثل العليا وتصبح واعية بذاتها الا اذا تحققت فى موضوعات مادية يمكن أن بشاهدها ويفهمها الجميع ، فالرسوم والرموز من كافة الأنواع ، والشعارات مكتوبة أو منطوقة ، والكائنات الحية غير الحية ، تقدم جميعا الأمثلة على تحقيقات عينية ملموسة للمثل العليا .

ولا تقرر خصائص الموضوعات السابقة ، الذاتية والباطنية قيمتها الخاصة بها ، بل المجتمع هو الذى يقررها ويخلعها عليها (٤٥) . والمجتمع عنده هو « الطبيعة وقد بلغت مرحلة عالية من تطورها ونموها ، مركزة جميع طاقاتها لتجاوز ذاتها » (٤٦) . ويضم المجتمع الى كونه موضوعا طيبا good مرغوبا فيه ، وخيرا أسمى نسعى نحو التعلق به ، يضم الى ذلك كونه سلطة أخلاقية هى مصدر الإلزام تأمرنا وتقرض علينا الواجبات . والمجتمع أو الواقع الجمعى ، هو الوحدة التى تجمع بين الطابعين المميزين للظاهرة الأخلاقية من حيث هى الزام مفروض ، وخير مطلوب من ناحية ، فهى يملى الزاما علينا بوصفه قوة خارجة عنا عالية علينا ، ومن ناحية أخرى نتعلق به وتؤثره بالحب وننشد وصاله لأنه باطن فينا ، ومن هنا فان نزوعنا نحوه لا يخلو من جهد ارادى يصارع فيه الانسان طبيعته الفردية (٤٧) .

45 — Ibid, P. 94.

45 — Ibid, P. 97.

وكل من حاول التمرد على قيم المجتمع ، عرض نفسه لسخطه واستهجانته ، واستهدف لعقوبات مادية تفرضها عليه القوانين الوضعية، أو أدبية تقتضيها سلطة الرأي العام . بل أن الفرد حين يستجيب للمبادئ التي تفرضها الجماعة عن رضا واختيار ، لا يكون هذا دليلاً على أن سلوكه يصدر عن ذاته بمحض حريته واختياره ، بل يشهد ذلك بإذعانه لسلطان المجتمع عن غير تفكير في مقاومته والتمرد عليه ، فالإنسان ابن عصره ووليد بيئته ، ومن هنا كان خضوعه لمعايير التقويم وقواعد السلوك التي تفرضها الجماعة التي ينتمي إليها<sup>(٤٨)</sup>.

ويرد دور كايم على ما يتهم به علم الاجتماع الوضعي بأنه قد نصب وثناً للوقائع بينما أعرض عن القيم والمثل العليا ، يرد على ذلك بقوله بأن الظواهر الاجتماعية الأساسية ، وهي الدين والأخلاق والقانون والاقتصاد والجماليات ليست أكثر من نسقات للقيمة ، وبالتالي للمثل العليا ، فالمثل العليا هي نقطة البداية والانطلاق لعلم الاجتماع ، وليست خاتمة المطاف لإبحوثه ، لأن المثل الأعلى هو مجال دراسته الخاص ، ولكن علم الاجتماع لا ينشئ مثلاً علياً ، لأنه بوصفه علماً وضعياً لا يقبل القيم أو المثل العليا إلا من حيث هي وقائع وموضوعات للدراسة يعتمد إلى تحليلها ويحاول تفسيرها<sup>(٤٩)</sup> .

أما ليفي بريل ، فيوجه عنايته للقيم الخلقية وحدها ، مفصلاً القول في النزاع التقليدي بين ما هو كائن ، وما ينبغي أن يكون ، منكرًا على الأخلاق أن تنتظر فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني ، وعليها ، أن شاءت أن تكون علماً ، أن تنصرف عن التشريع المثالي إلى دراسة الوقائع الخلقية دراسة وصفية تقريرية — كما هو الحال في كل علم — لتحقيق المعرفة التي تمكننا من التحكم في الظواهر

٤٨ — د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٢٧.  
49 — Durkheim, op. cit., P. 69.

التي اكتشفت قوانينها ، وبهذا يتلأشى الأخلاق النظرية ، وتبقى الأخلاق العملية التي تخضع لبحث علمي نظري يمهّد لتطبيقات تمكننا من تعديل سلوكنا وتهذيبه<sup>(٥٠)</sup> بل انه ليرفض أن تكون الأخلاق الفلسفية أخلاقاً نظرية ، لأنها في نظره أخلاق معيارية في جوهرها ، ونظرية بصفة عرضية ، فأما أنها معيارية في جوهرها فلأنها ترغم على غرار المذاهب الخلقية العملية أنها بتقرر مبدأ يوجه السلوك ، وهذا في رأى « بريل » إنما يأتى لاحقاً للأخلاق العلمية النظرية التي تدرس السلوك على نحو ما هو كائن ، أملاً في أن تجد فيها ما عساه يفضى الى تعديل الوقائع النفسية والاجتماعية الخاضعة للمعرفة العلمية ، على حين أنها ليست مذاهب نظرية الا بصفة عرضية لأن مغرفة العالم والطبيعة الانسانية والنظم الاجتماعية التي تعتمد عليها هذه المذاهب في تشريعها ينبغي أن يكون ليست ثمرة بحوثها الخاصة ، بل هي مستعارة من بحوث أخرى حيث تأتينا بسبب متفاوتة من الميتافيزيقا والعلوم الوضعية<sup>(٥١)</sup> . لذلك كانت مذاهب الفلاسفة في الأخلاق بعيدة في مصادرهما عن الأخلاق . وأما الفكرة الجوهرية عند « بريل » ، والتي سننظر التفرقة بين الناحيتين النظرية والعملية غامضة فونها ، فهي الفكرة القائلة بأن الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية ، وأنها تتغير بتغير الظواهر الاجتماعية الأخرى ، وأنها تخضع لقوانين مثلها ، أي أنها الفكرة التي تعادل رأى القائل بأن موضوع المعرفة في الأخلاق هو السلوك نفسه الذي يدرس دراسة موضوعية ، على أساس من وجهة النظر الاجتماعية<sup>(٥٢)</sup>

د. د. د. توفيق الطويل من مقدمة ترجمته العربية لكتاب المجلد في تاريخ علم الأخلاق لند جويك ص ١٦ ، ١٧

51 — Le, ey-Bruhl, La Morale et la science des moeurs, P. U. E. Paris, 1953 P. 17,

52 — Ibid, P. 18.



وتتنطوي الفكرة الجديدة عن الصلة بين « النظرية » و « التطبيق العملي » في الاخلاق على الاعتقاد بأن ثمة واقعا اجتماعيا موضوعيا ، كما أن هناك واقعا طبيعيا موضوعيا ، وأنه يجب على الانسان اذا كان عاقلا أن يسلك تجاه الواقع الأول المسلك نفسه الذي يتخذه حيال الواقع الثاني . ويقوم النزاع حول هذا الرأي على الاعتقاد باختلاف « الطبيعة الانسانية » عن الطبيعة المادية ، واذا كانت الثانية تخضع للقانون فالأولى لا تخضع له بالطريقة عينها ، فهناك اذن عالمان : عالم طبيعي تخضع ظواهره لقوانين مطردة ، وعالم خلقى يطلعنا الشهور على وجوده<sup>(٥٣)</sup> . بيد أن بريل لا يؤمن الا بعالم واحد هو العالم الطبيعي الذي يخضع بأسره لاطراد القانون . وهذا لا يحول دون أن نصوغ لأنفسنا فكرتين عن كل ما يوجد من وقائع تتميز الواحدة عن الأخرى ، فاحداهما حسية شخصية ، والأخرى معنوية موضوعية ، فاحساسنا بالحرارة أو الضوء لا يتعارض مع ادراكنا لهما موضوعيا بأنهما موجات ، كذلك يمكن أن نصوغ لأنفسنا فكرتين عن الواقعة الخلقية ، احداهما ذاتية والأخرى موضوعية ، فنحن نمثل لتأثير الواقعة الاجتماعية التي نغمرنا موجاتها ، ونحس بها متحققة فيوجداننا ، كما يمكننا أن نقف في هذه الواقعة ، متى أدركناها بطريقة موضوعية ، على العلاقات المطردة التي تشكل قوانينها ، ويغدو من المألوف أن نجتمع بين هاتين الفكرتين ، الذاتية والموضوعية في آن واحد ، ولن يثير ذلك من الصعوبات أكثر مما نجده متصلا بالعالم الخارجى ، فهل أدى تقدم دراسة الأصوات الى تجزئتها من تأثيرها العاطفى ؟ وهل كفت ألحان بيتهوفن وفاجز عن امتاع أسماعنا عندما كشف « هلمهولتز » عن النظرية الفيزيائية الخاصة بالصوت ؟ ولمسنا أقبل احساسا بجمال الألوان منذ تيسر لعلم الضوء تحليلها ، كذلك لن تفقد

الحياة الداخلية للضمير الخلقى شيئاً من حدثها أو أصالتها حينما يزودنا علم الظواهر الخلقية بفكرة موضوعية عن هذه الحياة فيما بعد ، ويضمها إلى سائر جوانب العالم الطبيعى<sup>(٥٤)</sup> .

وهكذا لا يقتصر النظر الخلقى على تحديد « ما ينبغى أن يكون » بل ينصب ، شأنه شأن العلوم الأخرى ، على حقيقة موضوعية واقعية هي الظواهر الخلقية ، والظواهر الاجتماعية الأخرى التى لا تنفصل عنها ، ولا يكون لهذا العلم غاية مباشرة سوى تحصيل المعرفة ، كما هو الحال فى سائر العلوم . فإذا بلغت هذه المعرفة درجة معينة من النمو ، جاز للمرء أن يؤثر بطريقة منهجية وعقلية فى الظواهر التى سبق الكشف عن قوانينها .

وعلى هذا الوجه يختفى « علم الاخلاق النظرى » ، ذلك العلم المزعوم فى نظر بريل ، وتبقى الأخلاق العملية حقيقة واقعة ، وموضوعاً للبحث العلمى الذى يسمى علم الاجتماع ، ذلك العلم الذى يملك وحده الحق فى دراسة الواقعة الأخلاقية دراسة نظرية ، تسمح فيما بعد بتطبيقات تتمثل فى تعديل السلوك الخلقى القائم بالفعل .

وسيفضى هذا التحول فى الدراسة إلى آثار متعددة فى مجالى الفكر والسلوك . وليس فى مقدورنا الآن أن نلمح المرحلة التمهيدية لهذا التحول<sup>(٥٥)</sup> .

### (المدرسة التحليلية الأمريكية)

وتشبه مواقف بعض المدارس الأمريكية ما ذهبت إليه المدرسة الاجتماعية الفرنسية من الفصل بين ما هو كائن ، وما ينبغى أن يكون

54 — Ibid, PP. 30 — 31.

5 — Ibid, P. 34.

في مجال الظواهر الخلقية ، فالأمريكية تفرق بين ما هو خلقى moral وبين ما هو أخلاقي ethical ، على أن يكون الأول خاصاً بالسلوك الاجتماعي متى كان واقعة قائمة بالفعل ، ويتصل الثاني بالسلوك الاجتماعي متى ارتفع من الواقعة الى المثل الأعلى الذي ينبغي أن يكون .

ولكن هذه المدارس — فيما عدا المدرسة الوضعية الأمريكية — لا تنزع الموضوعية العلمية عن النوع الثاني من الأخلاق (بمعنى Ethics ) ، فهي في نظرها نقد وتنظيم للسلوك ، على أساس من تصور الخير والصواب بغية بناء أو إعادة بناء السلوك في ضوء العناصر العقلية التي تصوغ المثل العليا<sup>(٥٦)</sup> .

وقد أفادت المدرسة التحليلية — وهي في هذا تختلف عن المدرسة الفرنسية — من تطور نظرية القيمة ، ومن تطورات فروع علم النفس وخاصة علم النفس الاجتماعي ، ومن الدراسات الانثروبولوجية ، مما دفعها الى الاقرار بأهمية دور القيم في السلوك الإنساني بوجه عام ، وبمكانتها في النشاط العلمي بوجه خاص ، فالواقع الإنساني لديها يعد واقعاً قيمياً value reality ولكن على نحو يتفاوت تقريره من باحث الى آخر . فعند زنانيكى Znaniecki ( + ١٩٥٨ ) الذي كان رئيساً للجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع ، يعد علم الاجتماع أحد العلوم الثقافية التي تكون منها القيم بمثابة الأساس الذي يقوم عليه « الفعل » وهو وحدة التحليل النهائية لديه . والقيم التي يؤسس عليها أحكام الأفراد ، يشارك فيها الأفراد ، وترجع مشاركتهم واتفاقهم الى الامثال للنماذج الايديولوجية التي تنتظم فيها أفعالهم على أساس معياري والفعل الإنساني فعل واع وانتقائي<sup>(٥٧)</sup> selective

56 — Smityh in : Encyclopedia of social sciences, art. Ethics.

57 — Timasheff, N., Sociological Theory, Its Nature and Growth, PP. 242 — 264.

والقيم هي موضوعات الفعل الاجتماعي ، وهي موضوعات ذات معنى وذات طابع حسي من ناحية ، وذات طابع ريوحي من ناحية أخرى ، ولهذه القيم دلالتها المعيارية الموجبة أو السالبة . وتتنظم أغلب القيم في نسقات ثقافية<sup>(٥٨)</sup> .

أما هوارد بيكر Becker تلميذ زنانيكى وأستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بجامعة ويسكونسين ، فيقيم نظريته في التفسير الاجتماعي على القيم ابتداء وأساسا ، فهو يقول : « إذا كان علم الاجتماع أن يضطلع بمهمة هداية اختيار البشر لغاياتهم ووسائلهم معا ، فعليه أن يجلو دور القيم ، ونسقات القيم في السلوك الانساني » . ويقول بيكر أن العبارة القائلة بأنه « لا مكان لأحكام القيمة في علم الاجتماع » إنما هي نفسها أحد أحكام القيمة<sup>(٥٩)</sup> . فالإنسان لا يمكن دراسته بوصفه كائنا بشريا فعليا في نطاق مجتمع إلا إذا عرفنا قيمه ، ولا به من وضع قيمه تلك في صورة منظمة مرتبة ، ومصنفة في نمط موحد يمكننا من التنبؤ بالسلوك الانساني والتحكم فيه كغاية عملية . فالإنسان على حد تعبيره مقوم أصيل man is an invetererate valuer والسلوك الانساني هو دائما سلوك معيارى . وهناك خمس مراحل من السلوك يمر بها الفرد لكي يصبح انسانيا :

١ - السلوك القائم على حاجات لم تخضع لاعداد . وهنا تكبون القيم التي يضمها السلوك قيما غير محددة .

58 — Don Martindall, The Nature and Types of Sociological Theory, PP. 419 — 421.

59 — Becker, H., Through values to social Interpretation, P. 297.

60 — Ibid, P. 298.



٢ - السلوك القائم على حاجات خضعت للأعداد ، وتكون قيمة محددة .

٣ - السلوك القائم على حاجات جرت بها إعادة وتكون قيمة محددة على أساس من الاتجاهات attitudes

٤ - السلوك القائم على حاجات ذات معنى ، وتكون قيمة محددة على أساس من الرموز ( كاللغة مثلا ) .

٥ - السلوك القائم على حاجات اجتماعية وتكون قيمة محددة على أساس من العلاقة بين الأنا والآخر ، وفي هذه المرحلة الأخيرة ، عندما يتحدث الإنسان ويستخدم رموزا ، لا يطور القيم فحسب في صلتها بالأفعال الاجتماعية ، بل يمنح نفسه ذاتا في مقابل ذوات الغير<sup>(٦١)</sup> .

وموجز القول أن القيم ونظم القيم أدوات لا غناء عنها في التحليل السوسيولوجي للواقع الانساني<sup>(٦٢)</sup> .

كما تقدم نظرية تالكوت بارسوتز<sup>٦٣</sup> Parsons تحليلا للفعل الاجتماعي الى عناصر ثلاثة هي أولا غاية ، وثانيا موقف يحل بدوره الى وسائل وظروف ، وثالثا مستوى أو مقياس انتقائي واحد تتعلق بمقتضاه الغاية بالموقف<sup>(٦٣)</sup> .

وينكر « بارسوتز » على اتجاه النظريات الوضعية في الفعل الاجتماعي حظرها تسليلا أية عناصر معيارية على الإطلاق ، وتقنع بالظروف تفسيرها وحيدا للفعل الاجتماعي ، بينما يقف المثاليون على الجانب المضاد عندما يعدون العناصر المعيارية وحدها الخليفة

61 — Ibid, P. 15.

62 — Ibid, P. 92.

63 — Rex, J., Key problems of sociological Theory, P. 97.

بتفسير الفعل الاجتماعي دون نظر الى الظروف • لذلك يرى بارسونز ضرورة الجمع بين العنصرين المعيارى والظرفى للتفسير الاجتماعى للفعل الذى تضمن البواعث عليه ثلاث جوانب هى : ما يتعلق بمعرفة وقائع الموقف ، وما يتعلق بالفاعلين الذين يرغبون موضوعات معينة ، وأخيرا الجوانب التقويمية التى تتعلق بالحكم على عناصر الموقف على أساس من مقاييس القيمة ومستوياتها • ويسمى بارسونز اتجاهه هذا فى تفسير الفعل الاجتماعى وتحليله « بالنزعة الارادية » وهى التى يمكن أن تسع كلا من العناصر المعيارية والعناصر الخاصة بالظروف على السواء<sup>(٦٤)</sup> • وتحاول هذه النزعة أن تتخطى حدود المذهب المثالى والمذهب النفعى : وهو أحد صور المذهب الوضعى ، لتجد حلا لمشكلة الفعل الاجتماعى •

أما ويليام كاتن W. Catton ، فيعرض نظرية اجتماعية للقيمة متأثرة بمبادئ الميكانيكا، قائمة على تصور لفضاء قيمى value-space ، ومجال قوى مغناطيسى • فالنظم الشخصية والاجتماعية تتطلب اختيارا من بين مرغوبات desiderata ممكنة ، وتصنف التفضيلات فى نماذج ، على أن تنسب عملية التصنيف فى نماذج patterning الى القيم • وعملية التقويم هى الأفعال التى تبين شدة رغبة الشخص فى مختلف موضوعات الرغبة ، أو التى تحدد مقدار دوافعه نحو تحقيقها • ويمكن أن يكون للقيم درجة ثبات reliability بوصفها قاعدة code أو مقياسا يدوم فترة طويلة من الزمان ، ويزودنا بمحك ينظم به الناس دوافعهم ويعد الانسان الخاضع لعملية التنشئة الاجتماعية socialized عند « كاتن » مركزا لمجالات القوة force التى تجذبه الى موضوعات الرغبة المتعددة ، ومقدار هذا الجذب هو دالة function قرب proximity موضوع الرغبة من الانسان المقوم فى نطاق

فضاء قيمى متعدد الأبعاد • وتتبادل مجالات القوى المتعددة عمليات الكف inhibition بحيث يضعف أحدهما قوة الآخر • ولكل نوع من المجالات ، ولكل واحد من الأفراد فئته التى تعين المرغوبات تعيينا قليلا أو كثيرا ، وبمقتضى هذه الفئة يكون تأثير قوة المجال<sup>(٦٥)</sup> •

#### د - المواقف الاقتصادية

( نظرية العمل - نظرية ثقلات الانتاج - نظرية المنفعة المحية -  
النظرية الماركسية )

هناك وجهان لدلالة القيمة من الوجهة الاقتصادية ، أولهما دلالتها العامة من حيث هى تفسير للفاعلية الانسانية من كافة جوانبها ، وثانيهما دلالتها الخاصة من حيث هى تفسير ، أو وصف للفاعلية الاقتصادية النوعية بصفة خاصة •

ويتفق معظم الباحثين فيما يتعلق بالوجه الاول ، على أن الدلالة الاقتصادية للقيمة قاسم مشترك فى كل فاعلية انسانية ، بمعنى أنها مرحلة من مراحل كل فاعلية • فهى تقع منها موقع الوسيلة المفضية الى غاية عندما لا تقوم الأشياء والأفعال الا بوصفها وسيلة لغاية أبعد منها : فكل سعى الى غاية سواء فى مجال الحق أو الخير أو الجمال يتوخى دوما ألا يسرف فى الجهد وفقا لمبدأ الفعل الأقل moindre action ، ومن ثم يسلك أقصر الطرق وأيسرها مشقة<sup>(٦٦)</sup> •

---

65 — W. Catton, A Theory of Value, American Sociological Review, June 1959, Volume 24, PP. 310 — 317.

٦٦ — قارن روبيه ، فلسفة القيم ، ص ١٢٨ ،

Mackenzie, op. cit., PP. 116 — 7.

غير أن الباحثين لا يتفقون على دفع هذا الوجه من الدلالة العامة للاقتصادية الى أقصى نتائجه ، وهناك تنفرد المدرسة النمساوية (١) والفلسفة الماركسية عن الاتجاهات الأخرى في قيام نظرتهم العامة على نظرة اقتصادية للقيمة .

وأما الدلالة الخاصة للقيمة من حيث وصفها للفاعلية الاقتصادية النوعية ، فيختلف علماء الاقتصاد في نظرتهم الى القيمة بينما يتفقون على أنها أساس علم الاقتصاد فقد وصف بعضهم ذلك العلم بأنه علم القيمة (٢) .

وقد استعمل آدم سميث ( + ١٧٩٠ ) مصطلح القيمة في كتابه « بحث في طبيعة وعمل ثروة الأمم » عام ١٧٧٦ بمعنيين مختلفين ، فذكر أنها تعنى أحيانا قيمة الشيء بالنسبة الى شخص معين ، وتسمى « قيمة استعمالية » *value in exchange* وهذا أمر ذاتي ، بينما تشير أحيانا أخرى الى القوة الشرائية أي قيمة الشيء بالنسبة الى شيء آخر أو أشياء أخرى، وتسمى حينئذ «قيمة تبادلية» *value in use* وهذا أمر موضوعي . ولما جاء ريكاردو *Ricardo* وميل *J. S. Mill* تركا وأتباعهما مصطلح القيمة الاستعمالية ، وقصروا مصطلح القيمة للدلالة على القيمة التبادلية ، وظل الأمر كذلك حتى بعث جيفوتز *Jevons* والمدرسة النمساوية مصطلح القيمة الاستعمالية تأييدا لنظرتهم الذاتية للقيمة . وكثيرا ما يختزل علماء الاقتصاد المحذثون لفظي القيمة الاستعمالية والتبادلية الى مصطلح « المنفعة » ، « والقيمة » ليقصد بالمنفعة قدرة السلعة على اشباع رغبة من الرغبات بينما يقصد بالقيمة

(\*) أفادت المدرسة النمساوية من نظرية المنفعة الحدية الاقتصادية في تفسيرها للقيمة ووصفها ، ولكنها أفادت منها كعامل مساعد لدعم نظريتها النفسية على نحو ما ورد تفصيله في المواقف النفسية .

٦٧ — د. عبد المنعم البيه ، نظرية القيمة ، القاهرة ، ص ١



قدرة السلعة على استبدالها بأخرى كما يقصد كذلك « بالثمن » Price  
القيمة التبادلية للسلعة بـلغة النقود ، وكثيرا ما يطلق على نظرية  
الثن اسم نظرية القيمة<sup>(١٨)</sup> ، وتتقسم نظريات القيمة بالمدلول  
الاقتصادي الضيق الى فئات ثلاثة : نظريات خاصة بالنفقات  
supply

وتعنى بالعرض supply مؤثرا حاسما على القيمة ، ونظريات خاصة  
بالمنفعة وتعنى بالطلب demand ، وأخيرا نظريات تقرر القيمة على  
أساس من النفقات والمنفعة معا أو عن طريق العرض والطلب دون  
تغليب واحد على الآخر على نحو ما تذهب نظرية المنفعة الحدية .

أما نظرية العمل labour وهى السلف الطبيعى لنظرية نفقات  
الإنتاج ، فقد بدأت عند سميث وريكاردو ، غير أن ماركس هو الذى  
وضع صورتها النهائية ، فأصبحت مقترنة باسمه ، وسيرد موقفه  
تفصيلا فيما بعد . وتذهب نظرية العمل الى أن القيمة الطبيعية  
السلعة تتوقف على مقدار ما بذل فيها من عمل أثناء إنتاجها .  
فالعمل هو مصدر القيم ومقياسها فى آن واحد ، ولم يكن من غير  
إنبالوف فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر أن يعتمد أصحاب  
هذه النظرية على القيمة الطبيعية وإقامتها على العمل وحده وذلك  
لتأثير القوانين الطبيعية على الفكر السياسى والاقتصادى للمجتمع  
فى ذلك الحين ، ولهذا بنيت الأثمان أو القيم على النفقة الانسانية  
على أن تعنى الجهود التى يبذلها الإنسان فى إنتاج السلعة وهى  
العمل .

أما فى نظرية نفقة الإنتاج فتحدد قيمة السلعة ، فى المدى الطويل  
وغية الاحتكار monopoly ، عن طريق نفقة أو تكلفة سائر عوامل  
الإنتاج التى تستخدم فى إنتاجها ، ويكون العمل أحد عوامل الإنتاج

٦٨ - المرجع السابق ، ص ٥٠ - ٧

وليس العامل الوحيد في تعيين القيمة ، ويغدو الثمن في النهاية مكافئاً لنفقة الانتاج الكلية . وقد ظن « ميل » وهو أبرز رواد تلك النظرية ، أنه قد نطق بالقول الفصل في نظرية القيمة على نحو ما يبدو في قوله : « لم يبق لى أو لغيرى أن يخلو غامضاً في نظرية القيمة<sup>(٦٩)</sup> » .

أما نظرية المنفعة فقد أقامت معالجتها لنظرية القيم على أساس الطلب كما هو الحال عند « جيفونز » والمدرسة النمساوية ، فالمنفعة بمثابة امتحان للقبول ينبغى أن تنجح فيه كل سلعة يراد لها أن تدرج في ثبت القيم .

ويتضح من النظريات السابقة أنها تضع في الحساب عاملاً واحداً هو العمل أو نفقة الانتاج أو المنفعة ، ولذلك حاول بعض علماء الاقتصاد المحدثين اجتناب هذا القصور ، فتناولوا القيمة من جانبى : العرض والطلب معا في النظرية الحدية ' Marginal theory على أن تكون المنفعة الحدية هي العامل المسيطر على الطلب ، والنفقة الحدية هي العامل المهيمن على العرض ، وبذلك تتقرر القيمة عند النقطة التى تلتقى فيها المنفعة الحدية بالنفقة الحدية . وقد برزت عندك النظرية الى الوجود عندما حاول بعض الاقتصاديين تفسير المفارقة المعروفة « بمفارقة القيمة » paradox civile التى تصدت

لنظريات العمل ونفقة الانتاج ، ومثالها المفارقة القائمة بين كل من الخبز والماس من ناحية ، وثمان كل منهما من ناحية أخرى ، فالخبز نفقه أكبر من الماس ولكن ثمنه أقل منه ، فلا يمكن حل هذه المفارقة إلا برفض فكرة المنفعة الكلية والقبول بالمنفعة الحدية . والمنفعة الحدية لسلعة من السلع هي منفعة آخر وحدة منها يبتاعها شخص معين ، وبذلك تذلل الصعوبات التى واجهت سميث وريكاردو عن طريق نظرية

المنفعة الحديد التي يمكن أن تفسر التناقض في قيم الأشياء ، فالمنفعة الحديدية الخبز قليلة لأن ادى الأفراد ما يكفى منه ، فإذا قل محصول القمح ارتفعت المنفعة !! الحديدية الخبز وارتفع ثمنه ، كما أن المنفعة الحديدية للماس مرتفعة لأن الذين يمكنهم شراءه قد أشبعوا حاجاتهم الأخرى ولم يبق أمامهم سوى المظاهر الشخصية يدفعون فيها ثمنها باهظا لاشباع رغباتهم في الولع بالمظاهر وحب التفاخر .

وقد صادفت هذه النظرية نجاحا كبيرا في انجلترا وأمريكا وسائر القارة الأوروبية ، فقيمة السلعة لديها مستمدة من قدرتها على الاشباع لا من نفقات إنتاجها . وقد استطاع « مارشال » أن يضيف على هذه النظرية طابعا منطقيا ، فلها تنده وجهان ، الأول ينظر اليه فيرى ما أنفقه من تكاليف الإنتاج ، والثاني ينظر اليه يرى منفعة السلعة بالنسبة اليه (٧٠) .

### ( النظرية الماركسية )

لا تهيب النظرية الاقتصادية السابقة أساسا يشيد عليه نظرة شاملة للفاعلية الانسانية ، لأنها تكتفى بموقف معين أراء أحد موضوعات الدراسة في نطاق علم الاقتصاد ، وهو هنا نظرية القيمة ، ولكن دون أن تمتد به وصفا وتفسيرا للنشاط الانساني بأسره ، كما صنعت النظرية الماركسية . وقد عرض ماركس نظريته الاقتصادية في القيمة في كتابه « رأس المال » في معرض تحليله للنظام الرأسمالي القائم على السلع ، فالسلعة شيء له قيمة استعمالية use value والقيمة الاستعمالية هي أي شيء يشبع حاجة انسانية بمقتضى خواصه وصفاته ، ومنفعة الشيء هي التي تعين قيمته الاستعمالية المحددة بالخواص المادية للسلعة .

٧٠ - د. عبد العزيز مرعي ود . أحمد سعيد ، القيمة وتوزيع

الدخل ، ص ٣٤ - ٤٠

ولا تصبح القيمة الاستعمالية واقعا الا باستخدامها أو استهلاكها .  
ولكنها لا يمكن أن تخضع للقياس الكمي ، ولكل سلعة وجهان تشكل  
قيمتها الاستعمالية أحدهما ، بينما تشكل قيمته التبادلية وجهه الآخر  
التي يمكن قياسها بواسطة « العمل » ، وهو وقت العمل اللازم اجتماعيا  
والمتجسد في السلعة<sup>(٧١)</sup> ، فهو الجوهر الاجتماعي المشترك في كل السلع .  
وقيمة السلعة هي تبلور العمل الاجتماعي<sup>(٧٢)</sup> . فلو صرفنا النظر  
عن القيمة الاستعمالية للسلع جميعا فلن يبقى لها سوى خاصية مشتركة  
هي كونها نتاج عمل . ولا تتحدد قيمة السلعة بكمية العمل الذي ينفق  
في إنتاجها أو العمل المتبلور فيها الا اذا كان العمل المبذول في إنتاجها  
جاريا وفقا لمستويات أدوات الانتاج السائدة ، وعلى أساس متوسط  
درجة المهارة القائمة في ذلك الوقت .

والعمل وجهان ، الأول : بوصفه فاعلية انتاجية محددة مثل العمل  
في النسيج أو الغزل أي العمل « النافع » ، والثاني : بوصفه العمل  
العام المجرد . فاذا خلق الوجه الأول من العمل القيمة الاستعمالية  
فان الوجه الثاني هو الذي يخلق القيمة التبادلية ، وهذا الوجه الثاني  
هو وحده الذي يقبل المقارنة الكمية<sup>(٧٣)</sup> . والعمل نشاط انساني  
يهدف إلى انتاج ما تحتاجه حياة الانسان ، وما يحتاجه الانسان في  
حياته لا يعثر عليه في الطبيعة جاهزا على الدوام ، فالانسان  
يعتدل من موضوعات الطبيعة ويغير منها بحيث يجعلها ملائمة لاشباع  
مطالبه . والغفل هو الشرط الطبيعي للحياة الانسانية ولذلك تنطوي  
عليه كافة الصور الاجتماعية للحياة الانسانية<sup>(٧٤)</sup> .

71 — Marx & Engels, Selected Works, volume one, Moscow, 1962 PP. 417 — 8.

72 — Engels, F., On Marx's Capital PP. 81 — 2,

73 — Leontiev, Fundamentals of Marxist political Economy, Moscow, P. 10.



والعمل الانساني سمتان جوهريتان ، فهو من ناحية فاعلية هادفة تسعى الى تحقيق هدف سبق تصوره ، وهو من ناحية أخرى مرتبط بانتاج أدوات العمل • وتتقترن السمتان معا دون انفصال ، فانتاج الادوات هو الذى يجعل من العمل الانساني فاعلية هادفة ، وهما معا يشكلان سمة واحدة تميز الانسان عن الحيوان • وقد لاحظ ذلك بحق أحد مفكرى القرن الثامن عشر فى قوله بأن الانسان حيوان صانع للأدوات<sup>(٧٤)</sup> • فالعنصر الجديد عند الانسان هو القدرة على اكتشاف الممكنات والبدائل المختلفة • والقدرة على الاختيار من بينها ، وبالتالي القدرة على الموازنة بين شئ وآخر • وتحديد فائدة كل منهما بالقياس اليه • وباستخدام الأدوات لم يعد ثمة شئ مستحيلا من حيث المبدأ ، وما على الانسان الا أن يجد الأداة المناسبة لكى يحقق ما لم يكن اليه من سبيل ، وبهذا يوهب الانسان قوة جديدة قبل الطبيعة تمتد الى آفاق بعيدة الى غير حدود • فالطبيعة فى نظر الحيوان واقع جامد لا سبيل الى تغييره بأى عمل ارادى، وفى حالة تفاعل الحيوان الموضوعى مع العالم الذى يحاصره ، هناك ما يأخذه من العالم وما يعطيه له ، بيد أن هذا الأخذ أو العطاء يتمان على نحو مباشر ودون وساطة ، بينما يكون العمل الانساني وحده تفاعلا عضويا موجها هادفا • ويتجلى الفرق الحاسم بين المجتمع الانساني والعالم الحيواني فى أن تضارى جهد الحيوان هو جمع مقومات حياته أو التقاطها ، بينما يكون الانسان منتجا لها ، فهو ينتج تلك المقومات التى لا تخلقها الطبيعة الا بمشاركته وتدخله • ويعد الانتاج الذى يهدف الى اشباع مطالب الانسان الحيوية أشد فاعليات الانسان أهمية ، فهو الذى يهيئ الأساس المادى لكل

---

74 — Ibid, P. 15.

ضروب فاعلياته ، وعن طريقه يدلف الانسان من العالم الحيوانى الى المجتمع الانسانى(٧٤) .

والانتاج بمثابة عملة ذات وجهين ، يسمى أحدهما « قوى الانتاج » والآخر « علاقات الانتاج » ، ويكونان معاً ما تسميه « المادية التاريخية(٧٥) » « بأسلوب الانتاج » ، وهو ما ينتجه المجتمع من قيم مادية فى مرحلة من مراحل التاريخ ، أو بعبارة أخرى هو النظام الاقتصادى الذى يسود المجتمع فى مرحلة تاريخية محددة ، وهو القاعدة الأساسية التى ترتفع فوقها أبنية النشاط الانسانى جميعاً من وجهة النظر الماركسية . فأما قوى الانتاج فهى تتألف من أدوات الانتاج فضلاً عن البشر الذين يستخدمونها بما أتيج لهم من خبرة انتاجية معينة ومهارة فى العمل . وأما علاقات الانتاج فهى العلاقات المحددة التى تنشأ أثناء الانتاج بين الناس ، أو بالأحرى ، بين الطبقات ، وتتمثل بصورة قانونية فى علاقات الملكية ، أى علاقات الناس بوسائل الانتاج مثل الأرض والمناجم والغابات والمصانع وغيرها .

ويعتمد تحديد وضع الطوائف الاجتماعية المختلفة من البشر فى عملية الانتاج من حيث هو وضع مسيطر أو خاضع ، على علاقات الملكية ، أى أن علاقات الملكية هى التى تحدد وضع فئات الناس من عملية الانتاج ، فهى إما أن تكون فئة مالكة مستغلة ، وإما أن تكون مستغلة لا تملك شيئاً(٧٦) .

---

75 — Ibid, P. 85.

(\*) المادية التاريخية هى الوجه الاجتماعى الاقتصادى من النظرية الماركسية ، بينما المادية الجدلية هى الوجه الفلسفى والمنطقى منها .

76 — Avnasiev, Marxist Philosophy, Moscow, 1965, P. 184.

ويسلمنا هذا الى مفهوم « الطبقة » عند ماركس ، فهي تعنى عنده قطاع من الناس يشغلون علاقة معينة بوسائل الانتاج ، فالرأسماليون يملكون المصانع ومصادر الثروة ويكونون بذلك الطبقة الرأسمالية ، بينما العمال يشتغلون فى المصانع وغيرها دون أن يملكونها ، لذلك فهم يشكلون الطبقة العاملة أو « البروليتاريا » *proletariat* (\*) •

وتنبثق علاقات الانتاج هذه بصورة موضوعية مستقلة عن ارادة البشر ورغباتهم • ويعرف التاريخ خمساً من أساليب الانتاج هى عند ماركس ، الشيوعى البدائى ، والعبودى ، والاقطاعى ، والرأسمالى ، وأخيراً الاسلوب الاشتراكى • ويتميز الاسلوب الشيوعى البدائى بأنه كان مجتمعاً سابقاً على نشأة الطبقات ، أما الاساليب العبودية والاقطاعية والرأسمالية فهى صور مختلفة من المجتمع القائم على استغلال الانسان للانسان ، بينما يكون الاسلوب الاشتراكى النظام الاجتماعى الذى يلغى فيه استغلال الانسان للانسان (٧٧) • ولكن كيف يتطور المجتمع من أسلوب الى آخر أو من مرحلة الى أخرى ؟ يجيب الماركسيون على ذلك قائلين بن قوى الانتاج هى التى تتطور أولاً لانها فى نظرهم أكثر ثورية من علاقات الانتاج ، وذلك لان أسلوب الانتاج يقتضى دائماً أن تطابق قواه الانتاجية علاقات انتاجية ملائمة لمستوى التطور الذى بلغته قوى الانتاج • وعندما تسبق قوى الانتاج علاقات الانتاج بحيث لا تتمكن الأخيرة من ملاحقتها ، يحدث صراع يتخذ صورة ثورية تفخسى فى النهاية الى تحطيم علاقات الانتاج السائدة وانشاء غيرها مما يلائم قوى الانتاج التى سبقتها فى التطور • ومن ثم فان محرك التطور الانسانى بأسره هو التناقض بين قوى الانتاج وعلاقاته وهو يؤدى الى

---

(\*) تعود هذه التسمية الى عصر الرومان عندما كان يقصد بها الطبقة السادسة الدنيا التى لا تخدم الدولة بما تملكه من مال بل بما تنجبه من أطفال ( نسل أو ذرية *proles* ) •

77 — Leontiev, op. cit., PP. 25 — 6.

قلب العلاقات السائدة وإبدال غيرها بها • ويتخذ هذا التناقض هيئة الصراع الطبقي الذي يغدو طابع التاريخ الانساني جملة وتفصيلا • وتطور الانتاج ضرورة موضوعية وقانون من قوانين الحياة والحركة الاجتماعية • وتاريخ المجتمع هو تاريخ تطور الانتاج الاجتماعي المحكوم بالقانون ، والعملية الضرورية التي تحل أسلوبا أعلى من الانتاج محل أسلوب أدنى • وإذا كانت قوى الانتاج هي الوجه الذي يتطور أولا من أسلوب الانتاج فان أدوات الانتاج هي العنصر الذي يتطور أولا من قوى الانتاج ، وأي تغير أو تحسن يطرأ عليها يؤذن بتغير وتطور قوى الانتاج التي تعين بدورها علاقات الانتاج (٧٨) • وهذا التغير لا يلائم بطبيعة الحال العلاقات السائدة التي تغدو عقبة في وجه التطور تستلزم قهرها وتجاوزها الى غيرها من علاقات الملكية التي من شأنها أن تحدد الوضع الطبقي لأعضاء المجتمع • ويثور الصراع بين الطبقة الحاكمة التي تملك وسائل الانتاج والتي من مصلحتها استبقاء العلاقات السائدة ، وبين الطبقة المحكومة التي لا تملك شيئا والتي من مصلحتها تغيير العلاقات القائمة لتطابق قوى الانتاج المتقدمة • وتقف الحتمية التاريخية لدى الماركسية في صف الطبقة المحرومة لانها تثور على العلاقات السائدة التي تؤيد بقاءها الطبقة المالكة والتي تمثل عقبة في وجه التطور • ولذلك فان الطبقة المحرومة هي الطبقة الصاعدة rising التي تحمل على كاهلها عبء حركة التاريخ ، وتبعية تطور الانسانية ، بينما تصير الطبقة السائدة طبقة منهارة decaying or deteriorated تطوؤها عجلة التطور المحتوم •

وتفرق الماركسية بين ما تسميه بالالقاعدة basis أو الاساس foundation ، وما تسميه بالبناء الاعلى super-structure فأسلوب الانتاج بكل من وجهيه ، قوى الانتاج وعلاقاته ، هو «القاعدة» والاساس



هو العامل الحاسم في صوغ سائر العلاقات والنظم الاجتماعية والسياسية والقانونية والخلقية والفلسفية والدينية والعلمية والفنية التي تمثّل بدورها « البناء الأعلى » الذي يستمد وجوده واستمراره من أسلوب معين للانتاج هو الذي يحدد بصورة مباشرة طبيعة المجتمع ، أفكاره ونظمه . أو يمكن القول بعبارة أخرى : ان الأساس الاقتصادي للمجتمع هو الذي يحدد صوراً معينة من الوعي الاجتماعي تطابق ذلك الأساس المادي ، « فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم ، بل وجودهم ( المادي ) هو الذي يحدد وعيهم » (٧٩) . ويتغير الأساس الاقتصادي يتحول البناء الأعلى بكافة جوانبه ومستوياته ولكن بدرجات متفاوتة من السرعة . ورغم قيام البناء الأعلى أو الوعي الاجتماعي على قاعدة أسلوب الانتاج ، أي الأساس الاقتصادي ، فإن له بعض الاستقلال النسبي عندما تعود بعض أفكاره فتقدم للناس مبرراً لحاجتهم إلى تعزيز القاعدة القائمة أو باعثاً على تدميرها . كما أن لكل بناء أعلى لأي مجتمع من المجتمعات قسّمات مشتركة عامة لها أهميتها البارزة للإنسانية جمعاء ، ومن ثم لا يطرأ عليها التغير . وتضم هذه القسّمات أو العناصر الراسخة المستويات الخلقية الانسانية العامة وآثار الأدب والفن الخالدة . وهكذا يتجلى استقلال البناء الأعلى النسبي في «اتصال» Continuity أو استمرار تطوره ، الذي يفسر ما ينطوي عليه من تعقيد وتركيب يجمع بين كل من الأفكار الموروثة من المجتمع السابق ونظمه ، وبين أفكار القاعدة الاقتصادية القائمة ونظمها .

ومهما يكن من أمر الصور التي يتجلى بها الوعي الاجتماعي في المجتمع ، فإنه يتخذ ظاهراً طبقياً . ويكون المجموع الكلي للأفراد والأفكار السياسية والخلقية والفنية وغيرها التي تعتقها طبقة معينة ما يسمى

بأيديولوجيتها) • ولكن لماذا تخلق كل طبقة أيديولوجيتها الخاصة بها ؟  
يجيب الماركسيون بأن وضع الطبقات في المجتمع القائم على الصراع  
بعيد كل البعد عن المساواة والتكافؤ في مواجهته لمختلف الاهداف والمهام  
الاجتماعية ، ومن خلال نسق معين من الآراء ووجهات النظر الذي تعبر  
عن طريقه الطبقة عن وضعها في المجتمع وتبريره ، تدافع عن مصالحها  
وتسعى الى تحقيق أهدافها • فالأيديولوجية البورجوازية ( الرأسمالية )  
على سبيل المثال ، تحاهد لاثبات الطبيعة الازلية الخالدة للملكية  
الرأسمالية الخاصة والاستغلال ، بينما تناضل البروليتاريا التي تقرر  
على يدها مصير الرأسمالية المحتوم — لبناء الاشتراكية ومن بعدها  
الشيوعية ، حيث تختفى الطبقات وينتهي عهد الاستغلال ، لذلك فايته  
البروليتاريا في حاجة الى الايديولوجية الاشتراكية<sup>(\*)</sup> •

ومن ثم فان المجتمع المنقسم الى طبقات متعادية لا يمكن أن تكون  
له أيديولوجية واحدة بل لا بد أن يكون للطبقة الممارسة للاستغلال  
أيديولوجيتها التي تناهض أيديولوجية الطبقة الخاضعة للاستغلال •

واذا ما كانت الايديولوجية تحمل ظاهرا طبقيا ، ألا يؤدي ذلك بها  
الى تحريف الحقيقة وصورة الواقع حتى تلائم المصالح الطبقية ، فيضحي  
بالحقيقة على مذبح مصلحة طبقة أو أخرى ؟ ولكن الماركسيين لا يجيبون  
على ذلك السؤال قبل أن يسألوا أولا : قل أيديولوجية أي طبقة تفصده  
أقل لك أين تقف تلك الطبقة من الحقيقة ؟ فاذا ما كانت الطبقة تؤدي

---

(\*) ابتكر دي تراسي de Tracy اصطلاح ايديولوجية  
عندما كان يصدد تحليل الافكار العامة وردها الى احساسات كان يعتقدها  
انها مصدرها . وقد أريد بالمصطلح أن يكون بديلا للميتافيزيقا ، كما استخدمه  
نابوليون للدلالة على الفلسفات الجمهورية . وللايديولوجية — من حيث هي  
علم الافكار — معان متعددة ، ويستخدمها الباحثون بطرق مختلفة كما سنرى  
عند ماركس وسارتر وغيرهما •

دورا تقديميا من التطور الاجتماعى ، فانها لا بد واقفة فى صف الواقع .  
الموضوعى ومنطوية أيديولوجيتها على الحقيقة ومعبرة عنها • ولكن متى  
استنفدت الطبقة دورها التقدمى واشتبكت مصالحها فى صراع مع مجرى .  
التطور فلا تلبث أن تكف عن كونها معبرة عن الحقيقة ، وتشرع فى تحريف  
الواقع والحقيقة حتى يلائم مصالحها الطبقيّة • فعندما تصدّت  
البورجوازية للاقطاع كانت أيديولوجيتها معبرة عن العالم بصورة صادقة ،  
ولكنها سرعان ما استنفدت طاقاتها التقدمية عندما تملكّت مقاليد السلطة ،  
وغدت عقبة فى طريق التطور الاجتماعى ، وعندئذ فقدت الأيديولوجية  
البورجوازية قدرتها على التعبير الصادق عن الواقع والحقيقة •

بيد أن هذا لا يصدق ، فى عرف الماركسيين ، على الأيديولوجية  
الماركسية لأنها بوصفها أيديولوجية الطبقة العاملة ، فهى أيديولوجية  
علمية وصادقة حتى النهاية ، وعلى يد الطبقة العاملة انهاء المجتمع  
الطبقي الى غير رجعة ، ولأن المصالح الطبقيّة للبروليتاريا تتطابق دائما  
مع المجرى الموضوعى للتاريخ ، ومن ثم فان قدرة الأيديولوجية الماركسية  
على التعبير عن الحقيقة باقية الى الابد فى كل مراحل تطورها جميعا<sup>(٨١)</sup> •

والمعنى السابق للأيديولوجية هو الذى يحدد معالم وجهها الطيب  
المضى ، فهناك معنى آخر لها يكشف عن وجهها الآخر ، وهو وجه سيئ •  
بغض • فالأيديولوجية يمكن أن تكون مظهرا لجهل تام بالقوى الموضوعية ،  
وهى القوى المادية التى يزودنا بها أسلوب الانتاج القائم ، وانتهى  
تهيئ للانسان أساس نظريته العامة ، وقاعدة أفعاله الاجتماعية ، ولا  
تشغل الا بالافكار وكأنها كائنات مستقلة تحيا تاريخها المستقل ، وتمر  
بأدوار تطورها الخاص ، وتخضع فحسب لقوانينها الذاتية<sup>(٨٢)</sup> • وهكذا •

---

81 — A, anasiev, op. cit., P. 325.

82 — Gould, H., **Marxist Glossary**. Sydney, 1947, P. 53.

تخلق الافكار بعيدا عن الارض التى خرجت منها ، وتتراوح وتتوالد وكأنها كائنات حية لها قواत्मين نموها التى لا تشارك فيه غيرها . وبذلك تطلق الايديولوجية أسما على الفكر المنعزل عن الحياة المادية ، ووصفا يراد به القدح والتلب .

وقد حظى هذا المعنى الاخير للايديولوجية بعناية ماركس فى مؤلفاته الاولى ، التى بدأت نقدا للايديولوجية فى صورها الدينية والثانونيسية والفلسفية بوصفها اغترابا ( alienation ) عن الاصل

المادى ، فالايديولوجية اذا ما ظنت نفسها مستقلة عن الواقع المادى متمثلا فى أسلوب الانتاج ، وليست منعكسة عنه : اقد حكمت على نفسها بالضياح ، أى بالاغتراب عن أصلها الحقيقى . فالاغتراب اذن هو وهم الفكر الجاهل الذى يعد نفسه مطلقا حرا ، له عالمه الخاص الصورى الذى لا علاقة له بالواقع العيني الحقيقى ، فهو اذن حهل بوجوده المستمد من غيره . واذا ما كان الاغتراب عند هيجل لا يحمل طابعا سيئا ، وليس فيه معنى القدح ، بل هو لحظة من الصيرورة الكلية والتطور الشامل للروح ، فاننا نجد له عند ماركس طابعا أخلاقيًا سيئا لان الايديولوجية المغتربة تتحول الى تبريرات لعلاقات الانتاج

---

(\*) كان هيجل او لمن استخدم « الاغتراب » (بالألمانية Entfremdung) فى « فنومنولوجيا الروح » مصطلحا للدلالة على الفاعلية التى يصبح الوعى الذاتى بواسطتها واقعا فعليا فتغترب الروح فى أشكال ثقافية واقعية يتأكد وجودها به ، فهى تفض مضمونها خلال الزمان فى واقع فعلى ، ويطلق هيجل على هذه العملية من التخرج الذاتى مصطلح الاغتراب : وبمقتضاه لا يكون للوعى الذاتى وجودا واقعا عينيا الا بقدر اغترابه هو نفسه ، وبصنيعه هذا يضع نفسه موضع الكلى الشامل ، وهذا الاغتراب ضرورة للروح لكى تبلغ مرحلة الوعى بذاتها . وهو تخرج ابداعى لازم للوعى والتحرر ، وهو عند هيجل فاعلية مشروعة وليست نقصا او عيبا يتطلب النقد او التقويم كما هو الحال عند ماركس .:

انظر :

Carl Friedrich (editor) The Philosophy of Hegel, New York, Modern Library, 1954, PP. 429-434.



السائدة وتجميدها كما لو كانت نهاية المطاف وما ينبغي أن يوجد فيه الواقع (٨٣) • فكأن الاغتراب الايديولوجي يحجب موقفا أخلاقيا خبيثا من علاقات الانتاج السائدة ، فبدلا من مواجهة الوقائع الاقتصادية التي تعترف ضمنا بإمكان تطورها وتغييرها ، تفر الايديولوجية بعيدا ، مدعية أنها لا تربطها علاقة بهذه الوقائع المادية وأن لها كيانتها المستقل ، وبالتالي فإن الافكار المجردة لا تصارعها الا أفكار مجردة لا شأن لها بالصراع المادى الدائر • واذا ما عرفنا أن الافكار انما تعكس علاقات انتاجية محددة يمكن تجاوزها ، فإن الاصرار على استقلال هذه الافكار وثباتها الذاتى انما يعنى اصرارا على تثبيت العلاقات الانتاجية القائدة التي آن الاوان لتغييرها وقلبها •

ويتم استرداد ما اغترب من الايديولوجية ، عند ماركس ، عن طريق النقد ، بمعنى الكشف عن العلاقات الواقعية التي تربط بين البناء الاعلى وبين القاعدة أو الاساس الاقتصادى : فعالم الافكار عند ماركس هو نفسه العالم المادى وقد انتقل الى الفكر الانسانى وترجم اليه • ويتبين من ذلك أن موقف الماركسية من نظرية القيم موقف صريح كما يبدو فى ردها الى الاساس الاقتصادى ، ولكن يمكن أن نمضى فى التحليل الى أعمق من ذلك ، اذا ميزنا بين موقفين من القيم فى النظرية الماركسية ، أحدهما صريح وهو رد القيمة الى العمل بمعناه الاقتصادى ، والآخر مضمحل ينطوى فى حديثها عن البناء الاعلى أو الايديولوجية ، وهذا الموقف الأخير هو الذى تعنى به الفلسفة كواحد من موضوعاتها ، لأن الماركسية قد أدرجت الفاعليات الفلسفية والخلقية والفنية وغيرها ضمن ضمن ما يصوغ لديها البناء الاعلى • فالقيم ، وخاصة القيم الخلقية ، تنشأ بمولد المجتمع الانسانى ، فهناك يفرض المجتمع على أعضائه مطالب محددة معبرا عنها فى المستويات والمقاييس الخلقية • وهى ليست

موضوعات ثابتة لا تتحول ، بل تتغير بتطور المجتمع تحت تأثير تغيرات الإنتاج وخاصة علاقات الإنتاج . ففي مجتمع الشيوعية البدائية كانت المستويات واحدة على السواء عند جميع الأفراد . ولكن بنشأة المجتمعات الطبقية بدأت المستويات الخلقية تعكس مطالب طبقة أو أخرى، واكتسبت الاخلاق طابعا طبقيا . ففي المجتمع المنقسم الى طبقات متعادية حيث توجد أخلاق المستغلين في مقابل أخلاق الخاضعين للاستغلال ، تسود أخلاق الطبقة المستغلة<sup>(٨٤)</sup> ، التي تصبح وسيلة لخدمتها فتمجدها وتشيدها بمصالحها ، وترتفع بها الى مرتبة القوانين الازلية انخالده التي تطابق الطبيعة البشرية . واذا ما كان ثمة طبقات صاعدة وأخرى منهاره، فلا بد أن تكون أخلاق النظام الاقتصادي التقدمي أفضل من النظام الرجعي ، فالطبقة الصاعدة كما يقول ماركس هي التي تترك المستقبل ، وهي البروليتاريا لذلك كانت أخلاقياتها أفضل الاخلاقيات ، ففي هذا المجتمع اللاتطبقى المقبل تتفتح زهور الصفاء والجمال ، وتتجلى الفضيلة الطبيعية للانسان<sup>(٨٥)</sup> .

وعلى هذا الوجه يهتبل الماركسيون الفرصة السانحة ليخفوا كل ما يؤثر من قيم انسانية ومثل عليا على المجتمع اللاتطبقى الذي تشيده البروليتاريا على أنقاض المجتمع الرأسمالى الطبقى ، خالعين على الطبقة العاملة كل فضائل الانسان .

---

84 — Mayo, H., in *Encyclopedia of Morals*, art., Marxist Theory of Morals.

85 — Aanasiev, op cit., P. 333.

## ٢ - المواقف المثالية

أ - كانط ب - كاسير - ج ماكتري د - جود ه - هارتمان و - لافيل  
ز - الطويل ( المثالية المعدلة ) .

تمهيد :

تتفق المواقف المثالية من القيمة على رفض موقف أصحاب النزعة الطبيعية ومعارضته ، على اختلاف ما يطلق على مذاهب أصحابها من تسميات ، ينكر بعضها أن يندرج تحت طائفة المثاليين . ولكننا رغم ذلك ضمناها تحت فئة المواقف المثالية على أساس اتفاقها على وجهة نظر من القيمة لها قسماتها المشتركة البارزة ، صارفين النظر عن اختلاف آراء أصحابها من مسائل الانطولوجيا والايستمولوجيا ، قانعين بأوجه التماثل في موقفهم من قضايا الأكسيولوجيا . فهم يشتركون في إنكار التجربة - بمعناها الضيق - مصدرا للمعرفة بالحقائق الثابتة والقيم المطلقة على السواء ، أو وسيلة لأدراكها ، بل العقل أو الحدس أو الوعي هو أداة إدراكها واكتشافها . والثيم<sup>(٨٦)</sup> عندها ليست وسيلة الى غاية تقويم خارجها ، بل هي بيئة بذاتها لا تحتل برهاننا ولا تقبل تبريرا ، عامة وليست جزئية ، ضرورية وليست عارضة ، لا تقبل شكاً أو جدلاً أو تحتمل تناقضاً ، تكاد تشبه بديهيات الهندسة ومصادراتها<sup>(٨٦)</sup> .

( أ ) كانط :

يقدم كانط الموقف المثالي النموذجي من القيم ، بل أن غشفته بأسرها يمكن أن تعدها نقدا للقيم الثلاثة ، الحق والخير والجمال . فنقد العقل النظري نقد لقيمة الحق ، ونقد العقل العملي نقد لقيمة الخير ،

٨٦ - د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ١٢٥ - ١٢٦

ونقد الحكم نقد لقيمة الجمال • وينهض نقده في المجالات الثلاثة على أساس مشترك هو مطابقة تلك القيم للشروط القبلية الكلية للعقل ، وخضوعها لقوانينه • والانسان مقيد بطاعة القانون ، لا كمجد تستبد به سلطة خارجية ، بل كرجل حر يقيد سلوكه بنفسه احتراماً لانسانيته • ومن ثم كان شعوره بالالزام آية حريته واستقلال شخصيته (٨٧) • فما هو مثالي في مذهب كانط ليس شيئاً واقعياً خارج التجربة متعالياً عليها ، بل هو أقرب إلى أن يكون مرحلة وعنصراً من عناصر التجربة ذاتها ، واذن فليس للمثل الأعلى وجود انطولوجي مستقل ، ولا كيان مفارق قائم برأسه ، بل هو مبدأ منظم ضروري كلي يكمل التجربة ويضفي عليها وحدتها النسقية • ومهمة النقد عند كانط هي بيان « ما ينبغي » أن يعرفه العقل أو يشرعه ، فهي اذن مهمة تأسيس وتسييد سواء في العلم أو في الأخلاق أو في الفن أو في السياسة أو في الدين •

ففي « نقد العقل النطري الخالص » ( ١٧٨٠ ) حيث أشعل ثورته الكوبرنيقية ، ينتهي كانط الى نه لا ينبغي أن نلتمس في الأشياء تفسيراً لقوانين العقل ، بل ينبغي أن نلتمس في العقل نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء • فالعقل هو المشرع للأشياء • ولا بد للأشياء أن تحتذى مثال المعرفة عند الانسان فهو مصدر القواعد الكلية التي بمقتضاها كان هناك عالم الظواهر phenomena ، عالم الطبيعة والعالم الخارجي • واذا لم يكن للعالم الخارجي وجود في ذاته لأنه يستمد من شروط المعرفة العقلية ، لهذا لا يغني انكاراً لوجود « الأشياء في ذاتها » noumena ، غير أنها لا يمكن أن تعرف ، لأن ما يمكن أن نعرفه هو ما يبدو لنا وليس على نحو ما هو في ذاته •

٨٧ — المرجع السابق ، ص ٢٢٣ .

(\*) أشار كانط الى « الثورة الكوبرنيقية » عنواناً لمحاولته تلك في المقدمة للطبعة الثانية من هذا الكتاب .



وفي « نقد العقل العملى » ( ١٧٨٨ ) وفي « مقدمة في دُرس الميتافيزيقية للأخلاق » ( ١٧٨٥ ) تتصل أحكام القيمة ، وهى العلم بما ينبغى أن نأنتيه من أفعال ، بالمعرفة اليقينية التى تتعلق بعالم « الأشياء فى ذاتها » . وبذلك تتم المقابلة التى عارض بها كانط بين « السموات المرصعة بالنجوم من فوقنا » ، وهى تعنى لديه عالم الظواهر ، وبين « القانون الخلقى فى أعماقنا » الذى يشير الى مشاركة النفس الصورية الترنسند لتالية فى عالم الأشياء فى ذاتها (٨٨) . والانسان وحده هو الذى يشعر بالزام يوجب عليه أن يتصرف وفاقا لمبدأ ، وبخالف بذلك ما كان مقررا عليه أن يفعله ، فيتحرر بذلك من قيود العلية التى يخضع لها كجزء من عالم الظواهر ، وبمقتضى هذه الحرية ينهض بواجبه ، فما ينبغى على الانسان فعله يتضمن القدرة على اتيانه ، فالقانون الخلقى اذن هو الذى يكشف الحرية واستقلال الانسان عن الجانب الذى يوثقه بعالم الظواهر منتما بذلك الى عالم الأشياء فى ذاتها . فبينما يعد كل ما يتعلق بعالم الظواهر والحواس مشروطا بالمبادئ الضرورية الكلية أى القبلية ، التى تجعل التجربة ممكنة ، نجد الأحكام والأوامر فى عالم العقل وعالم الحرية ، مطلقة وليست مشروطة (٨٩) . وهكذا نرى أن الأمر المطلق يأمرنا بأن نتصرف وفاقا لقانون عام أى بموجب مبدأ صالح للانسان بما هو انسان يتخذ صيغا متعددة ، فهو تارة <sup>٨٨</sup> « افعل طبقا لقاعدة تستطيع فى نفس الوقت أن تريد جعلها قانونا عاما » ، وتارة : « افعل بحيث تعامل الانسانية دائما ممثلة فى شخصك أو أى شخص آخر غاية ولا تعاملها كمجرد

88 — Carl Friedrich, (editor) *The Philosophy of Kant*, New York, Modern library, 1949, introduction, passim.

89 — Ibid, loc. cit.

وسيلة الى تحقيق غاية » ثم هي تارة أخرى « افعل بحيث تجعل ارادتك بمثابة مشرع يسن للناس قانونا عاما (٩٠) » .

أما في « نقد الحكم » ( ١٧٩٣ ) فيعرض في نقده لقيمة الجمال ، وهي لا تطابق لديه مثالا خالدا للجمال ولا للذوق والاستمتاع . فبالحكم الجمالي تدرك اتساقا أو نظاما بين قوى النفس • والشئ الذى تحدث رؤيته هذا الاتساق نسميه جميلا • والجمال لا يقوم فى الأشياء والموضوعات وإنما يقوم فى النفس أو الذات • والموضوع الجميل بمثابة علة مناسبة لايقاع الاتفاق بين الفهم والخيال • ولما كان الحكم الجمالى نوامه الذات الانسانية أو الوعى الترنسندنتالى فهو حكم قبلى يتسم بالضرورة والكلية ، ثابت عند كل انسان ، وصادق فى كل مكان وزمان •

أما فى كتابة « الدين فى حدود العقل وحده » ( ١٧٩٣ ) فيقيم فيه كائنا الالزام الداخلى الحر أساسا للحياة الدينية كما هو أساس للحياة الخلقية ، فالسلوك الدينى عند الشخص ، وهو الاعتقاد بوجود الله وخلود النفس يرد الى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقاته بمثله الأعلى الخلقى • وهو مثل أعلى صادر عن اختيار حر ، وليس صادرا عن طاعة لسلطة خارجية (٩١) •

وفى كتابة « مشروع للسلام الدائم » ( ١٧٩٥ ) استطاع كائنا باسم العقل العملى أى باسم القانون الخلقى أن يؤكد امكان السلام الدائم بين الشعوب • ولن يتحقق ذلك السلام الا يوم تصبح السياسة العالمية سياسة خلقية ، ويوم ينظم المجتمع الانسانى الشامل تنظيما يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الخلقية • وهذا

---

٩٠- د .: توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٢٣٦ — ٢٤١

٩٢ — د .: عثمان أمين ، مقال نقد العقل الخالص لكائنا ، تراث الانسانية ، المجلد الاول العدد ١٢ ١٩٦٣ .

الجهد الساعى لتلك الغاية هو الحرية فى صميمها ، ومبادئ التشريع كقيلة بذلك التنظيم (٩٢) •

وهكذا تتجلى مثالية كانط القيمية فى مؤلفاته جميعا وهى نظرية معيارية واضحة تستوعب كل فاعليات الانسان ، فما هو واقعى فى علوم المكان والزمان والعلية الآلية هو ما يطابق الشروط القبلية للمعرفة ، كما لا ينجم اتصاف الواقعى بصفة الالزام عن مطابقته لمثال مفارق ، فالضرورة باطنة فى فاعلية الفكر عينها • لذلك لا يعرف الفعل الخلقى بمطابقته لخير متعال ، أو بضرب من حساب اللذة • وهذا نفسه هو شأن الحكم الجمالى الذى لا يشارك فى نموذج خالد هو مثال الجميل ، كما لا يتعلق بالمتعة والاثارة ، فهو حكم قبلى يتطلع الى الكلية والضرورية • وأما الدين فليس أساس الأخلاق بل هو الذى يتبع الأخلاق ، وتعاليمه لا تعدو أن تكون « أقدم تعاليم العقل » (٩٣) •

#### (ب) ارنست كاسير Cassirer

يقدم كاسير فهمًا جديدًا لطبيعة الانسان ، فيفرد للانسان واقعه الخاص عن سائر ضروب الواقع الكثيرة المتنوعة بقدر كثرة الكائنات الحية • فكل كائن عضوى وجوده المونادى monadic being وله عالمه الخاص لأن له تجربته الخاصة • ولا وجه للمقارنة بين مختلف أنواع التجارب ، وبالتالي بين أنواع الواقع المنوعة المتعلقة بكائنات عضوية مختلفة • ولكل كائن عضوى كما يقول يوكسكل: Uexkull جهازان ، أولهما جهاز استقبال receptor system ، والثانى جهاز

٩٢ - المصدر السابق •

٩٣ - ريمون روبيه ، المرجع المذكور ، ص ٢٢٤ •

(\*) فضلنا أن تكون « مونادى » وليس نرى حتى لا تختلط بالمعنى الفيزيائى سواء قديما عند ديمقريطس أو حديثا عند دالتون Dalton ، ولكى تحتفظ بمعناها الخاص فى فلسفة لينتس Leibnitz .

تأثير *affecter system* ، يتلقى الكائن بالأول المؤثرات الخارجية ،  
وبالثاني يستجيب لهذه المؤثرات . وهما حلقتان في سلسلة « الدائرة  
الوظيفية » . غير أن كاسير لا يقنع بهذه الدائرة خطية  
لوصف الواقع الانساني . فين الجهاز المستقبل والجهاز  
المؤثر نجد لدى الانسان حلقة ثالثة تميزه عن غيره من الأنواع  
الحيوانية ، وهي التي يسميها الجهاز الرمزي *Symbiotic System* ،  
فالانسان لا يحيا في واقع أكثر اتساعا من واقع الحيوان فحسب  
بل يعيش أيضا في أفق أو بعد جديد من أبعاد الواقع وآفاقه . فهناك  
فرق لا يخطئه التأمل بين ردود الفعل العضوية وبين الاستجابات  
الانسانية ، ففي رد الفعل يأتي الجواب على المؤثر الخاص مباشرة  
سريعا ، بينما في حالة الاستجابة يجيء الجواب بطيئا ، لأن عملية فكرية  
معقدة هي التي تعوقه (٩٤) . غير أن الانسان لا يقدر على الفرار من ذلك  
القلب للنظام الطبيعي . لأنه لا مفر مما قد صنعت يداه . ومادام  
الانسان لم يعد فحسب محصورا في نطاق عالم فيزيائي ، فإنه يعيش  
في عالم رمزي . واللغة والأسطورة والفن والدين والعلم ، وهي  
عناصر الثقافة الانسانية ، أجزاء من هذا العالم الرمزي . فهي  
الخطوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية ، أي النسيج المعقد  
للتجارب الانسانية . ولم يعد الانسان قادرا على مواجهة الواقع  
بصورة مباشرة ، بل ان الواقع الفيزيائي ، فيما يبدو ، بتقلص كلما  
تقدمت فاعليات الانسان الرمزية ، فبدلا من أن يعالج الانسان الأشياء  
نفسها نراه قد تغلف بالأشكال اللغوية والصور الفنية والرموز  
الاسطورية والشعائر الدينية حتى أصبح لا يرى شيئا الا عن طريق  
هذه الوسائط المصطنعة . وموقف الانسان هو نفسه ، سواء في  
المجال النظري أو المجال العلمي ، فهو في المجال العلمي لم يعد يحيا في

---

٩٤ — Cassirer, E., *An Essay on Man*, PP. 41—3.



عالم من الوقائع الصلبة أو وفقا لمطالبه ورغباته المباشرة ، واما يحيا وسط عواطف وآمال ومخاوف وأوهام وأحلام وخيال ، أو على حد تعبير ابيكتيتوس Epictetus « ليست الأشياء هي التي ترعج الانسان وتخيفه ، بل آراؤه وخیالاته عنها » (٩٥) •

وعلى ذلك يمكننا أن نصح التعريف الكلاسيكي للانسان القائل بأنه حيوان عاقل لأن التفسير العقلي لكل فاعليات الانسان عاجز عن استيعاب الميدان كله ، حتى « الدين في حدود العقل الخالص » كما تصوره كانط لا يزيد عن تجريد دحض ، لأنه لا يحمل الا الهيئة المثالية ، والمظل الشاحب من الحياة الدينية الأصلية العينية •

ولم يكن المفكرون الكبار الذين عرفوا الانسان بأنه حيوان عاقل من أصحاب نزعة تجريبية ، ولا قصدوا أن يقدموا وصفا تجريبيا للطبيعة الانسانية ، وانما كانوا يعبرون عن الزام خلقى أساسى • فالعقل مصطلح قاصر لا يلائم فهم صور حياة الانسان الثقافية في ثرائها وتنوعها ، غير أن هذه الصور جميعا صور وأشكال رمزية • ومن هنا ينبغى أن نعرف الانسان بأنه « حيوان رامز » يصنع الرموز ، فهذا وحده الذى يهئ لنا فهم الطريق الجديدة المفتوحة أمامه نحو المدنية (٩٦) •

والثقافة الانسانية من حيث هي كل واحد ، عملية تحرير ذاتي تقدمي • وتمثل اللغة والفن والدين والعلم أوجها متنوعة في هذه العملية ، ففيها يكشف الانسان قوى جديدة ويدعمها ، تلك القوى التى يشيد بها عالمه الخاص وهو عالم « مثالى » (٩٧) •

---

59 — Ibid, P. 43.

96 — Ibid, P. 43.

97 — Ibid, P. 386.

ويؤيد كاسير ما ذهب اليه كانط في كتابه « نقد الحُكم » في محاولته أن يكتشف معيارا عاما لوصف البنية العامة للذهن أو الفهم الانساني ، تميزا لها عن الأساليب الممكنة الأخرى للمعرفة . فقد توصل كانط الى وجود معيار في طابع المعرفة الانسانية ذاتها ، هو الذي يجعل الفهم مضطرا الى التمييز الحاسم بين ما هو واقعي وما هو ممكن فالتفرقة بين الواقعي والممكن تفرقه لا نجد لها نظيرا لدى ما هو أدنى من الانسان أو ما هو أسمى منه ، فما هو أدنى منه مقصور على المدركات الحسية يتقبل المؤثرات المادية ويرد عليها ، ولكنه عاجز عن تكوين فكرة عن الأشياء « الممكنة » . وكذلك العقل الالهي لا يعرف فرقا بين الواقع والامكان لأنه فعل صرف *actus purus* وكل ما يدركه هو شيء واقعي ، ومن ثم لا ينشأ مشكلة الامكان الا عند الانسان (٩٨) .

ويتطلب الفكر الرمزي فصلا حادا بين الواقعي والممكن ، أو بين الوقائع والمثل أي ما ينبغي أن يكون أو القيم . فالواقعة العلمية نفسها لا تمثل تراكما اتفاقيا أو حشدا لمعطيات حسية ، بل هي منظوية على عنصر رمزي أي مثالي أو قيمى ، هو الذى ينسقها ويخلق منها واقعة علمية . وهذا هو ما يميز التطور العلمى ، كما يميز مجال الآراء والمثل الأخلاقية ، فالتفرقة الكانطية بين الواقع والامكان لا تميز فحسب العقل النظرى بل تشمل العقل العملى أيضا . وما يمتاز به كبار فلاسفة الأخلاق أنهم لا يفكرون بمقتضى الواقع فحسب ، بل ان أفكارهم لا تتقدم خطوة واحدة الا اذا توبنوا من حدود عالم الواقع ، وتجاوزوه ، واستعلوا عليه . وقد كان لآرائهم الخلقية قوة عقلية بقدر ما كان لهم من خيال خصب ، لقد نفذت بصيرتهم ومخيلتهم الى فكرهم وبيانهم وأضفت

عليه الحياة • وقد استطاعت الآراء التي تدور حول ما ينبغي أن يكون ، مثل جمهورية أفلاطون ويوتوبيا توماس مور ، بتصوراتها وخيالاتها ، أن توفق في الاختيار وتثبت اقتدارها في تطور العالم الحديث •

ويتبين من طبيعة الفكر الأخلاقي وطابعه أنه لا يقبل « المعطى » ، كما أن العالم الأخلاقي ليس عالماً جاهزاً معطى بل هو دوماً تحت التكوين • وقد تيسر لجوته Goete أن يعبر عن ذلك في عبارته الرائعة : « أن تحيا في عالم مثالي ، معناه أن تعامل المستحيل كما لو كان ممكناً » • وهذا هو شأن كبار رجال الإصلاح السياسى والاجتماعى (٩٩) • ومهمة الرسالة العظيمة لليوتوبيات وفلسفات الإصلاح هي أن تفسح مجالاً للممكن أو للقيم في وجه التسليم والاذعان السلمى للحالة الراهنة والأمر الواقع •

والفكر الرمزي هو وحده الذى يقهر القصور الذاتى الطبيعى عند الانسان ، ويهبه الاقتدار والقوة التى لا تكف عن إعادة تشكيل عالمه الانسانى وصوغه (١٠٠) • وبذلك تقدم المثل أو القيم الانسانية الخيوط الأساسية في نسج عالم الانسان ، التى ما تلبث أن تتخذ صورة الرمز ، فتبطل الى فاعلياته جميعاً •

### (ج) ماكتزى

لا تعنى المثالية عند ماكتزى انكاراً للواقع واثباتاً لوجود العقل أو الروح فحسب ، بل هي تعنى لديه أن كل شيء يجب أن يفسر في ضوء مبدأ روحى • بيد أن البحث عن هذا المبدأ في نظره ليس ممكناً

---

99 — Ibid, P. 85.

100 — Ibid, P. 86.

الا في نطاق القيم الانسانية ، بينما يستحيل ذلك اذا ما فتشنا عنه في الظروف المادية (١٠١) .

يفرق ماكتزى بين القيم الوسلية الخارجية التي تتخذ وسيلة الى غاية خارجة عنها ، وبين القيم الذاتية الباطنية التي هي غاية في ذاتها ، ثم ما يلبث أن يوجه سؤاله : ما هي الأشياء التي يمكن أن تقول عنها أن لها قيمة ذاتية ؟ يشير ماكتزى الى أن كانت عندما يتسول أن ليس ثمة استحقاق أو قيمة الا للإرادة الخيرة فلا بد أن يكون ذلك منطويا على القول بأن للإرادة الخيرة قيمة ذاتية ، كذلك ينسب «سد جويك» للذة قيمة ذاتية ، بل هي في نظره الشيء الوحيد الذي يتمتع بقيمة ذاتية ، بينما يرى آخرون أن للجمال قيمة ذاتية ، كما للحكمة عند آخرين أو للحب أو للحق أو للنظام أو للحياة . وربما الأشياء أخرى ، غير أن هذه الأشياء ليست مما يعنى بها ماكتزى ، وما هو بصدده هو أن الأشياء التي نعتقد أنها ذات قيمة ذاتية لابد أننا نقومها من أجل ذاتها ، وليس بوصفها وسائل لأشياء أخرى . وفي هذا يجدر لفت النظر الى أمرين : أما أولهما : فمن الواضح أنه في تقويمنا لشيء من الأشياء فلا بد أن يبعث بلوغه ونواله على اللذة ، ولا يعنى ذلك أن كل ما يحمل قيمة هو كل ما يسلم الى لذة ، فهذه مغالطة ، فعندما نقوم المعرفة نجد الحصول عليها أمرا باعثا على اللذة ، ومع ذلك فان من الحق القول بأن المعرفة هي الأمر الذي ننسب اليه القيمة وليس اللذة الناجمة عنها . فالقدرة على بعث اللذة إذن هو علاقة مصاحبة أو صفة ملازمة للقيمة ، أو هي الوجه الذاتى من التقويم . وأما ثانيهما ، فعندما نقول أن لشيء قيمة ذاتية فنحن لا نعنى بهذا أن بعض الكائنات تجد لذتها ، لأنه اذا كان مما يبعث على اللذة عند القط أن يلهو بالفأر ، فذلك لا يخول لنا الحق في القول بأن اللهو بالفأر



أمر له قيمته الذاتية • فإن ما يحمل قيمة ذاتية هو ما يبدو كذلك بالثبات  
لكائن عاقل ينعم فيها فكره • وبذلك يتيسر تعريف ما له ذاتية بأنه :  
الموضوع الخاضع لاختيار عقلى (١٠٢) • فعندما نكون بصدد القيمة ،  
فأول ما نلاحظه أن اتجاهنا — ككائنات بشرية — ليس تحصيلاً سلمياً  
هادئاً ، بل نضالاً وجهاداً ، كما ليس في مقدورنا أن ندير ظهورنا للخير  
والشر ، بل هناك ما يذكرنا دوماً بأن شيئاً أفضل من آخر ، ومن  
اللازم في معظم الأحيان ، أن نبذل الجهد لنوال الأفضل وابتقاء الأسوأ •  
ولفظة القيمة هي التي توجه انتباهنا الى ذلك ، فهي تتصل بكل ما يعنى  
السعى الى غاية لم تدرك بعد ، ولا يمكن ادراكها دون مشقة ، فما له  
قيمة هو الذى يعاون على النضال في معركة الحياة ، ويساعد على  
التقدم في اتجاه هدف بعيد • ومعظم الأشياء التي نعزو اليها  
قيمة انما نعزوها اليها لما تسديه لنا من عون في تلك الحركة السائرة •  
قدما نحو غاية (١٠٣) • وما له قيمة هو ذلك الشيء المرغوب فيه أو المختار  
بعد تفكير وتدبير ، أى ما يكون موضوعاً للاختيار العقلى ، وليس  
ما نرغب فيه لأنفسنا فحسب بل هو ما يكون مرغوباً فيه — تحت  
الظروف المماثلة — من قبل كل شخص آخر (١٠٤) •

ويفرق ماكتزى بين القيمة والتقويم ، فعندما تحدث « نيتشه »  
عن « قلب التقويم » لم يكن يقصد الا تبديلاً لتقويماتنا ، وليس تحولاً  
في القيم في ذاتها •

ويتهماً هذا التحول في التقويم لأن يتخذ مكانه في رغباتنا عندما  
يحدث تغير في نظرتنا الى العالم ، فهو تحول في عالم رغباتنا  
universe of desires ، وليست رغباتنا وتقويماتنا جوانب منعزلة عن  
حياتنا الواعية بل هي مرتبطة معا أوثق الارتباط مشكلة نسقا متماسكا

102.— Mackenzie, A Manual of Ethics, PP. 218—219

103 — Mackenzie, Ultimate Values, P. 99.

104 — Ibid, P. 102.

هو الذى يعين نظرتنا العامة • ويؤدى التحول فى رغبات الشخص وتقويماته الى تحول فى نظرتة العامة • ويحدث هذا التحول من وقت الى آخر عند كل فرد ، فالفرد الواحد يختلف فى يوم عطلة عنه فى وقت عمله ، كذلك يختلف عندما يصبح موظفا عما كان عليه عندما كان طالبا • ولا يقع هذا التحول عند الأفراد فحسب بل عند الأمم أيضا • وقد وقعت تحولات فى القيم فى عصور متعددة من قبل ، فقد ظهر قبل الميلاد ستة قرون واحد من أبرز الأمثلة على تلك التحولات فى بلدان مختلفة من جهة التقويم الواضح للحق والخير والجمال ، وقد تجلت فى ثنايا التطورات السياسية والدينية والفلسفية والفنية التى نشأت تدرجيا فى مصر وبابل واليهودية والهند والبلدان الأخرى ، وبلغت أوجها فى اليونان بين أعوام ٦٠٠ و ٣٠٠ قبل الميلاد • وحدث التغير التالى فى بداية العصر المسيحى الذى عنى أشد العناية بتقدير الخيرية بصورة جوهرية • وقد أثر ذلك فى أوروبا على مدى أكثر من عشرة قرون • أما حركتا النهضة والاصلاح فقد كانتا متعارضتين الى حد معين ، فبينما كانت الأولى ردة الى تقويمات الاغريق والرومان كانت الثانية بعثا لروح المسيحية المنهارة ، غير أن حصاد الحركتين كان توفيقا بين المثالين السابقين وعقد مصالحة بينهما • وفى الوقت الذى كانت فيه النزعة الهيلينية للنهضة مشبعة بالوجدان المسيحى ، كانت مسيحية الاصلاح مشربة بالأفكار الاغريقية عن الحرية السياسية والبحث العقلى • ورغم ذلك فإن التقويمات التى تميزت بها تلك الفترة كانت مختلفة عن كل تقويمات الاغريق القدامى والمسيحية الأولى • ثم أتى على أوروبا حين من الدهر تميز — على المستوى العملى — بالتمرد والثورة التى بلغت أقصى مداها فى التمرد الانجليزى الكبير والثورة الفرنسية الكبرى ، وتحدد — على المستوى النظرى — بالشك العقلى الذى مثله فولتير و هيوم أصيقي تمثيل • أما الفترة التالية فقد وجدت طابعها الخاص فى « النسوبرمان » فكان جوته فى ألمانيا ، وتابوليون فى

فرنسا ، وبايرون في انجلترا ، وهم جميعا نماذج للأشخاص القوية التي بدأت في الظهور على مسرح التاريخ ، واستطاع فاجتر أن يعبر عن هذا الاتجاه بالموسيقى ، وكارلايل بمذهبه عن الأبطال ، كما حاول نيتشه على نحو متطرف ، أن يفسر تحول التقويمات التي أضمرها ذلك الاتجاه . وقد كانت هذه المرحلة فترة عاصفة طوح فيها بالتقويمات القديمة . أما الحرب العظمى ( الأولى ) فهي تشير عند ماكتري الى بداية جديدة غدت « إعادة البناء » كلمتها السحرية ، فقد زودتنا كثرتها بالقوة والجلد والحماس الذي يقتضيه الجهد المبذول في إعادة البناء (١٥) . والعصر الجديد ، وهو عنده الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى - عصر تعاون على متابعة الخير العام المشترك - ولعل شعارها هو الذي عبر عنه « براوننج » Browning قائلا : لا نصنع عمالقة يا الهى ، بل ارفع من شأن الجنس كله فوراً » .

Make no more giants, Lord, but elevate the race at once

فلن يكون ثمة جديد في المثل الأعلى للعصر المقبل الا الاحساس العميق بالحاجة الى التعاون الايجابى الفعال ، ليس فقط بين الأفراد ، بل بين الجماعات والشعوب . فمفهوم « الجماعات المتعاونة » لم يكن فعالا من قبل ، ولدينا الفرصة الآن لتنمية سائر الاتجاهات الجديدة لهذا المفهوم ، ولابد أن يتضمن هذا بعض التحول في التقويمات الانسانية ورغم هذا ، فإن التغيرات التي تطرأ على تقويماتنا لا تنطوي على أى تحول أو تغير للقيم نفسها ، لأن التغير لا يطرأ الا على اللاحاح والتوكيد emphasis الذي نخلعه على القيم ، فنحن لا نستطيع أن نبدع القيم ولكننا نكتشفها فحسب . ولا مفر هنا من الاقرار بأن معظم القيم نسبية ، فقد تكمن روح الخيرية أحيانا في بعض أفعال الشر ، وكذلك تخضع القيم العليا لتغيرات معينة ، قلمحة الحق أو الصدق التي تكون لها قيمة

عظمى في أحد مراحل التطور العقلى ، قد ينظر إليها بوصفها خطأ .  
أو ضلالا في مرحلة أعلى ، كما تخضع القيم الفنية لتغيرات مماثلة ،  
فحكاية عن العفاريات أفضل من الوجهة الفنية بالنسبة للطفل من هاملت  
أو فاوست . ومن ثم فإن بقاء القيم الحقيقية رهين بالموضوعات التى  
تخلع عليها القيمة فى كل علاقاتها الجوهرية ، وما علينا الا أن نفطن  
الى الفروق الهامة التى تستخلص من طبيعة القيم ، أو اتجاه العقل عند  
الذين يصفون القيم على هذه الموضوعات (١٠٦) .

ولكن كيف ندرك القيم التصورى وهى القيم الذاتية الباطنية ؟  
يعرض ماكترى ثلاث طرق أساسية يمكن أن تدرك بها ، الأولى  
الاعتقاد بأنها موضوعية خالصة ، فلا يعتمد على اتجاه أى فرد أو على  
اتجاه أى كائنات واعية بوجه عام . وثانيها الاعتقاد بأنها ذاتية بحيث  
تصير القيم الموضوعية مجرد وسائل لتحقيق حال ذاتية معينة .  
وثالثها الاعتقاد بأنها تضم كلا من الجانبين الموضوعى والذاتى بحيث  
يكون من غير المعقول ألا نضع فى الحساب علاقة معينة بين الشخص  
والأشياء ، بين الذات والموضوعات ، ويسلم ماكترى بصواب النظرة  
الثالثة الأخيرة (١٠٧) .

ويصرح ماكترى بأن مهمتنا الجوهرية مهمة ابداعية خلاقية ، وعن طريق  
الفاعلية الابداعية يمكن أن تحقق القيمة العليا ، كما أن جهدنا لبلوغها هو  
أيضا جهد ابداعى خلاق . وقد حاول ماكترى أن يحل المشكلة التى تواجه  
كل فلسفة مثالية وهى وجود الشر ، وذلك على أساس النظر الى الامور  
الشريرة فى ذاتها على أنها وسائل ، بل لعنا الوسائل التى لا بد منها  
لكنى يتجلى خير أعظم وأكبر (١٠٨) .

106 — Ibid, PP. 109-111.

107 — Ibid, P. 119.

108 — Ibid, P. 166.



## د - جود :

تتنمى القيم عند جود ( + ١٩٥٣ ) الى عالم واقعى لا يهيب ، عالم الحس المبادىء اللازمة لجلائه • واذا كانت القيم واقعية ، فهي أيضا مثالية ، ولكن ليس بمعنى أنها قائمة فى العقل ، كما أنها ليست مجرد أجسام يمكن معرفتها ، بل أهداف وغايات ينبغى أن تسعى لتحقيقها ، لأنه متى كانت القيم واقعية ، ويمكن معرفتها بالعقل الانسانى فلا بد أن تكون لها القوة التى تجذب العقل الذى يدركها • والمثل العليا تدفعنا الى الامام كما ترفعنا الى أعلى ، وهى التى تعجبنا القدرة على أن نعلو فوق مستوى أنفسنا ، الامر الذى ما كنا أن نبلغه دون هذه المثل أو القيم<sup>(١٠٩)</sup> .

والقيم ليست ثمرة صنع الانسان ، وليست من نتاج العقل ، ولا يمكن أن يجذبنا المثل الأعلى لتحقيق ما لم يكن له وجود مستقل عن العقل الذى يدركه ، وعن الجهود التى تبذل فى تحقيقه • فهى توجد فى الواقع غير المادى الذى يوجد فيه كيائننا المروحي ، فالقيم هى عناصر الحياة العقلية المستقبلة عن وجودنا ، وهى ليست بأقل من القوانين التى يدرسها علماء الرياضة والطبيعة<sup>(١١٠)</sup> . والقيم عند جود هى الغايات التى هى خير فى ذاتها ، وهى أصول أربعة للقيم ، السعادة والخير الخلقى والجمال والحق • والرغبة فى تلك الغايات القصوى لا يمكن اثباتها أو تبريرها ، فليس عند جود جواب يفسر به لماذا كانت خيرا فى ذاتها ، أو حتى لاثبات أنها قيمة ، فكل ما فى وسعه هو أن يهيب برأى الانسانية على مر العصور • والكون عند جود وحدة وكل واحد ، وهذه الوحدة هى الله الذى يعبر عن نفسه فى مختلف القيم ، على نحو ما تعبر القيم عن نفسها فى ذلك العدد غير المحدود من الظواهر • فالقيم اذن هى الوسيط

---

109 — Joad, *Philosophy*, P. 223

110 — *ibid.*, PP. 214—215.

الذى يظهر خلاله العالم الحقيقى ، والقيم الكلية هى الوسيط الذى يتجلى به الله(١١١) • وبذلك يكون العالم الحقيقى مجموع القيم وهى بمثابة الوحدة التى تعد أساس الكون بأسره •

وإذا كانت المناقشات التى تدور حول الفلسفة الجمالية والاخلاق هى التى تصوغ اليوم ما يسمى بمشكلة القيمة فى نظر جود(١١٢) ، فلا بد أن يكون موقفه من الاخلاق ، ومن الفلسفة الجمالية هو موقفه من نظرية القيمة •

فأما الإخلاق فبوصفها تجلية للقيم فإنها تتطلب التسليم بالامور التالية :

- ١ — أن هناك شيئا فريدا خاصا بالوجدان الخلقى عند الانسان •
- ٢ — وان قولنا هذا «صواب وينبغى أن نفعله» انما هو تعبير عن تجربة فريدة وواقعية عن الكون •
- ٣ — أن قولنا « هذا خير وهذا صواب » لا يمكن تحليله أو تفسيره تحليلًا وتفسيرًا مقنعا دون العودة الى القول بأن هذا يثير فى المتعة ، أو القول بأن هذا شئ استحسنه أو تستحسنه الجماعة •
- ٤ — أن الصفات الخلقية تنتمى بصورة موضوعية وبوصفها مستقلة بذاتها ، الى صفات النوع الانسانى ، والى جوانب السلوك التى يرتبط بها ، والنظم الاجتماعية والقوانين التى يدين لها بالولاء •
- ٥ — أن الكون ينطوى على نظام خلقى ، بمعنى أن فيه عوامل مستقلة وموضوعية تعد من مقوماته كالخير والصواب سواء أغرتهم عقولنا أو أنكرتها •

---

111 — Ibid., P. 167.

112 — Joad, Guide to Philosophy, P. 358.

٦ — أن الأشخاص والأفعال والنظم والقوانين وغيرها مما ندركه في حياتنا اليومية ونعده خيرا أو صوابا ، إنما نعدّها كذلك ، على شرط أن نكون على حق في ادراكنا ، لأنها تنطوي على خاصّة خلقية تتسمد من وجه من الواقع يفترق عما نعهده في العالم الحسى ، ولأنّها منطوية على هذه الخاصّة ، فإنّها تعد في ذاتها من بين هذه الوجوه من الواقع ، وجوانبه .

ويستخلص من ذلك كله أن العالم الحسى ليس هو العالم الوحيد بل قد لا يكون عالما واقعيّا ، لأن هناك وجها آخر من الواقع ليس وجهها ماديا ، ويضم قيما أحدها الخير<sup>(١١٣)</sup> .

وتتصل الأخلاق بالدين ، لأن الاعتراف بالقيم الموضوعية الأخلاق والسعادة يتضمن وجود عقل غير العقل الإنسانى يعرف ويتمتع بتلك القيم ، وهذا العقل لا يدرك الأخلاق فحسب بل يخلقها . فهو الذى يضع القانون الخلقى أو نظام الكون ، فإذا كان مشرع هذا القانون هو خالق الكون ، فلا بد أن يوجد القانون الخلقى الذى يسود الكون ويتخلله . مستقلا عن وجود الإنسان ، وبذلك تتجلى طبيعة الله في القيم الكلية كالسعادة والخير والحق والجمال .

أما الجمال ، فيصرح جود باعتناقه للنظرية الأفلاطونية في فلسفة المجال ، فالأشياء الجميلة لا تكون كذلك إلا بمقدار مشاركتها في قيمة الجمال ، وهى قيمة موضوعية لها وجودها المستقل . وتعدو بذلك الخبرة الجمالية سواء استهدفت الخلق والابداع ، أو قنعت بالتقدير والتذوق ، عملية اكتشاف<sup>(١١٤)</sup> . ولذلك يقيم جود نظريته الاستطبيقية على أساس من نظرية المثل أو الصور forms عند أفلاطون . فالقول بأن

---

113 — Joad, Philosophy, P. 163.

114 — Joad, Guide to philosophy, P. 330.-

هذه الصورة جميلة انما يقرر علاقة بين الصورة وبين مثال الجمال form of beauty وقيام هذه العلاقة هو شرط لصدق حكمنا عليها .  
 أما المعيار الذى نقيس بمقتضاه قيمة العمل الفنى فهو يبين هدف الفنان ، ولا صلة له بما فى ذهنه ولا بالآثر الذى يهدف الى ابرازه ولا بتوقيفه الى نقل الانفعال أو استثارته فى جمهور المتذوقين ، كما لا ينصل بالحكم الذى يصدر فى صف اللوحة أو ضدها من قبل شخص أو طائفة من الأشخاص ذوى الخبرة أو غيرها فى هذا الصدد . ولا بد أن يقوم المعيار الذى يقاس به قيمة العمل الفنى خارج العمل نفسه لانه لا يوجد الا فى مثال الجمال ، فاذا ما تجلى هذا المثال فى العمل الفنى عد أثرا جميلا ، واذا لم يكن الامر كذلك لم يكن أثرا جميلا<sup>(١١٥)</sup> .

ولا يرى جود بأسا فى اعتناقه لنظرية افلاطون التى مر عليها أكثر من ألفى عام معتذرا عن موقفه ذاك بما قاله « هو ايتجد » فى وصفه للتراث الفلسفى الاوروبى بأنه بمثابة « سلسلة من الملاحظات التى تسجل فى هامش الصفحات عند أفلاطون » a series of footnotes of Plato ، كما أن نظرية افلاطون والنظريات المستمدة منه هى التى تشكل الجانب الاكبر من الفلسفة المعاصرة ، وهذا ما يبدو جليا فى حديث نيكولاى هارتمان عن القيم فى كتابه « الاخلاق » ، وبذلك نقف تأويلات فلسفة أفلاطون وتطبيقاتها بارزة فى المناخ الفلسفى لعصرنا الحاضر<sup>(١١٦)</sup> .

هـ — نيكولاى هارتمان :

لا يستخلص موقف هارتمان الافلاطونى من القيمة استنباطا من موقفه الاستمولوجى ، فهو ليس مثاليا ، لأنه استطاع أن يتخطى المثالية

11 — Ibid, PP. 354—5.

166 — Ibid, PP. 356—8.



الكانطية والكانطية المحدثه ، كما أعلن عن رفضه للمثالية الفنونولوجية ،  
مبقيا على الفنونولوجيا منهجا ومرحلة من مراحل البحث الفلسفي ، كما  
أنه ليس واقعا فله كتاب بعنوان « ما وراء الواقعية والمثالية » . وهو  
كما يتحدث عنه « هاوشير » <sup>Hausheer</sup> قد فند مزاعم مثالية  
وواحدية القرن التاسع عشر ، وهاجم نزعات العصور الوسطى اللاعنوية  
واللاهوتية ، كما أسهم بنصيب وافر في مجال الاخلاق بوصفه واحدا من  
أبرز رواد النزعة الانسانية الفلسفية (١١٧) .

والمعرفة عند هارتمان ليست ابداعا للموضوع كما هو الحال عند  
المثاليين ، وانما المعرفة ادراك لشيء موجود قبل أية معرفة ، وبصورة  
مستقلة عنها . « فمشكلة المعرفة ليست مشكلة نقدية ، مثلما ذهبت انكانطية  
والكانطية المحدثه ، بل هي مشكلة ميتافيزيقية . فاذا كان كانط قد قال  
بأنه لا قيام للميتافيزيقا دون نقد ، فكذلك يمكن القول بأنه لا قيام  
لنقد دون ميتافيزيقا (١١٨) » . ويرى هارتمان أن أعمق دوافع الميتافيزيقا  
ينبغي أن تنشأ في السمات الغائية للروح ، أي في المعنى والهدف والقيمة ،  
فكل هذه السمات تسلم الى نظرة الى الواقع حيث تتحدد بواسطتها  
المقولات الدنيا بالمقولات العليا في نظام غائي شامل . والتقييم عند  
هارتمان جواهر وماهيات ومثل افلاطونية . وقد توصل الى ذلك باستخدامه  
المنهج الفنونولوجي أداة في وصفه للوقائع العينية الذي يعتمد بدوره  
على الحالات التجريبية انجزئية التي تمد الوصف بالامثلة . غير أن نتيجة  
الوصف ليست تجريبية ، لاننا نصل بمقتضاه الى البناء الماهوي  
eidetic للظاهرة الخاضعة للوصف ، وهو بناء قبلي مفارق  
للتجربة يؤلف ماهية الظاهرة ، وهي ماهية مستقلة عن الواقعة الفردية .

117 — Hausheer, in *Runes Dictionary of Philosophy*, are N. Hartmann.

التي ينطلق منها الوصف ابتداء • فهي بذلك معطى لحدس قبلى، وموضوع لحدس فنومنولوجى • وللقيم وجود ذاتى مثالى ، بحيث لا يمكن القول بأنها غالية واقعية أو ذاتية ، كالابنية الرياضية والمنطقية ، ولكنها تختلف عنها من جهة أنها ليست صورية فارغة ، فهي ذات وجود مادى ، ولها فرديتها الكيفية التي تدرك قبليا بحدس خلقى، وليست بجدل فلسفى<sup>(١١٩)</sup> .

غير أن فلسفة هارتمان فى القيمة تختلف عن الفلسفة الأفلاطونية ، لان شأن القيم عنده ليس شأن المثل تماما ، فالمثل عند أفلاطون يتكافأ فيها الوجود والقيمة بحيث يمكن تطبيقها على العالم الواقعى دون اعتداد بمسئولية الانسان ، بينما للانسان عند فيلسوفنا استقلاله الخاص وهو وحده المسئول عن تحقيق القيم • ومعنى هذا أن الانسان ليس مجرد جزء من آلة العالم التي لا محل فيها للقيم ، وليس عضوا فى كيان عضوى يقتدر فيه الوجود والقيم معا دون فاعلية الانبياء •

ولا تكشف القيم عن نفسها فى السلوك الواقعى بالضرورة ، ولأنها تعين الوجود على نحو غير مباشر كما « ينبغى أن يكون » وليس الوجود ذاته • ويتحدد نطاق القيم عنده بالتناقض التشريعى الذى لا يمكن أن يزول بين القيم ، فبعض القيم المتعارضة لا يمكن تحقيقها كاملا فى عالم واحد ، ولان القيم نفسها متناقضة كالعدل والحب مثلا • لذلك فكل اختيار لقيمة أو تحقيق لالتزام ، ليس مجرد اختيار قيمة فى مقابل ما ينفى القيمة بل هو أيضا اختيار لقيمة ضد أخرى قد تكافئها • ومن هنا كان تصور مثال منتظم للقيم وهما باطلا • كذلك لا يمكن ترتيب القيم فى مدرج واحد ، أو مقياس مفرد ، فكل المقاييس لا بد أن تكون ذات أبعاد متعددة وأكثر الأبعاد أهمية اثنان هما المسمو بالقوة • وكل قيمة أدنى هى مادة غفل لتحقيق القيمة الأعلى ، وكل قيمة أعلى هى تكريس

119 — Beck, L. W., in *Encyclopedia of Morals*, art. N. Hartmann.

جديد قائم على التكوين الأدنى ، لذلك كان حراً في مقابل الأدنى (١٢٠) ، غير أن القيمة الدنيا هي القيمة الأقوى ، لذلك كانت معظم المثل الايجابية المنشودة هي التي توجه نحو تحقيق القيم الأعلى والاضعف في نفس الوقت .

وأول سؤال في نظر هارتمان لا بد أن يواجهنا في الحديث عن القيم الخلقية هو : ماذا ينبغي علينا أن نفعله ؟ وهو سؤال عملي عاجل ملح في عصرنا ، لأن الحضارة الغربية لا تقدم لنا جواباً مقنعاً ، بيد أنه لن يتيسر لنا الجواب حتى نجيب على أسئلة نظرية أخرى أولها : ما هو جدير بالقيمة في الحياة وفي العالم ؟ فهذا هو السؤال الذي ينبغي أن تواجه به الاخلاق الفلسفية نفسها . ولم يأسر هارتمان تردد أصحاب نزعة الشك في قولهم بأنه لا جواب هناك ، كما لم تقيد دعوى أصحاب النزعات الذاتية القائلة بأن أي جواب لا بد أن يكون تعبيراً عن ارادة الانسان . ولكنه كان يعتقد على النقيض من ذلك بأن تحليل الظواهر الخلقية هو الذي يفض مغاليق المبادئ التي نطلبها لصوغ القرارات الخلقية ، ويلقى الضوء في الآن نفسه على طبيعة الانسان ومكانته من العالم . وهو يرى أن القيم وضروب الالزام ، وهي التي لها وجودها المستقل في نطاق الماهية أو في العالم الماهوي ، تقتحم الزمان والمكان حيث ترودنا باطار لتجربتنا بالاشياء من حيث هي طيبة أو سيئة ، خيرة أو شريرة . وبذلك يقيم هارتمان اخلاقه داخل مبحث الانطولوجيا معارضا بذلك مألوف التقاليد الفلسفية .

واضطرابه للعودة الى أفلاطون لم يكن راجعاً الى اخفاقه في فهم الفكر المعاصر والتجاوب معه ، بل الى حكمه بأن المدارس الحديثة ، المثالية والطبيعية والوضعية ، قد عجزت عن انصاف واقعية الاخلاق ،

---

120 — Tsanoff, R., *The Moral Ideals of Our Civilization*, London, George Allen, 1947, PP. 292—4.

فالمشكلة الخلقية عنده تتعلق بالقيم الواقعية التي لها مكانها وموقعها من الاشياء القائمة بالفعل ، وتكون موضوعا للاختيار • وللقيم استقلالها وموضوعيتها التي تميزها عن الخواص المادية والمشاعر الذاتية على السواء • فالقيم لا توجد الا في العالم ، ولا توجد الا بالقياس الى الوعي (١٢١) •

وهناك نوعان متميزان من القيم احدهما هو الذي يميز الاشياء والمواقف ، وهي القيم التي تنتمي الى الموضوع ، والآخر هو الذي يميز الاشخاص بوصفهم بشرا أحرارا ، ويسمى أفعالهم ونزعاتهم ، وهي القيم التي تنتسب الى الذات • ورغم تميزها الا أنها متداخلان في الواقع ، ومتضمنان في كل فعل خلقى • وينطوى الموقف الخلقى على عناصر ثلاثة : الاول الشخص الفاعل agent منفذا للقيم في نطاق الوجود ، والثانى الشخص المتلقى receipient لفعل يأتيه فاعل موجه لتحقيق بعض الخير الخلقى له ، والثالث القيمة الخلقية التي تتصل بميل الفاعل ونزوعه ، ويمكن أن يكون الشخص الفاعل نفسه متلقيا • وتتحقق القيمة الخلقية حتى عندما لا تتحقق الغاية وتصير واقعا • ومن ثم فان القيمة الخلقية ليست قيمة وسلية ، لذلك كانت هارتمان أخلاقا غائبة بالمعنى المعتاد الكلمة (١٢٢) •

وتنهض القيم الخلقية بالبحث عن تأمين وكفالة قيم غير خلقية nonmoral مثل الذكاء والصحة والمساواة •

والجوانب الثلاثة الاساسية للخير عند هارتمان هي النبيل ، وثرء التجربة ، والصفاء • ويمكن للقانون الخلقى أن يقيد الارادة ، ولكن دون

---

127 — Magill, op cit., PP. 868—872.

122 — Beck, L. W., in *Encyclopedia of Morals*, art. Hartmann.



## و - لافيل :

يمثل لافيل الاتجاه الروحى فى الفلسفة المعاصرة التى تعد الفلسفة عندها والميتافيزيقا بوجه خاص دعما للقيم التى يتهدها الخطر فى حياة الانسان المعاصر ، وبذلك تدخل القيم لأول مرة شريكا فى تعريف الميتافيزيقا التى يمكن أن تتصدى لما يقربص للقيم اليوم من اخطار قد تودى بها • ومن ثم يستحيل الفصل بين الانطولوجيا والاكسيولوجيا أو نظرية القيم •

وينعى لافيل على التجربة العلمية ، أو ما يمكن أن يسمى بالوضعية المنطقية ، قصورها فى وقوفها عند السطح ، وانكارها للأعماق ، وما يستعصى على التعبير ، وما يسمو من الامور ، فقد نشأت هذه النظرة عن سوء فهم لحدود المنهج العلمى من جهة ، وعن روح الاستهتار العام التى قضت على جدية الحياة من جهة أخرى • وهذا الاستهتار لا يتخذ مكانه فى المجال العقلى بل فى مجال الأخلاق والدين أى فى مجال القيم ، فلا يكون للحياة معناها الجدى الا بتحقيق المطلق من حيث هو حضور •

ويقوم موقف لافيل من القيم على أساس فكرته عن « المشاركة » ، فالشخص يتحقق فى جميع فاعلياته الاخلاقية ، متى أقر بالمسئولية من خلال تجربة الوجود ، ومن ثانيا مشاركته الحرة فى الفعل • والمشاركة هى التى تخول للواقع أن يتجلى بوصفه معطى خارجيا ، مكانيا ، زمانيا ، كيفيا • فهى عملية يكون الوجود حاضرا بمقتضاها حضورا مباشرا ، فتخلع على الواقع الظاهر دلالة انطولوجية لأنها تربطه بالوجود •

---

123 — Magil, op. cit., P. 868.

ويرفض لافيل النظرة الفنومولوجية للوجود التي تحول الإنسان الى مجرد مشاهد أو قائم بالوصف ، بينما يؤيد النظرة الميتافيزيقية العميقة التي تضيف على واقعنا اليومي جدارة وقيمة انطولوجية ، كما أنها تكشف عن القيم القصوى المعرضة للخطر في مواقفنا المعتادة ، وتكون الذات في فلسفة المشاركة بالقياس الى عالم الخارج *exteriorité* منفصلة سلبية ، بينما تكون بالقياس الى عالم الداخل *interiorité* فاعلة قادرة . والذات ليست داخلية صرف ، بل يقترن فيها الداخل بالخارج ، فلها جسد وعالم يوجدان من أجلها . ولذلك يتوقف الفعل ( الذاتى - الداخلى ) والمعطى ( الموضوعى - الخارجى ) كل منهما على الآخر ، ويكمل كل منهما الآخر ، وبذلك يرفض لافيل كل نزعة تقف عند واحد من الجانبين ، وفي عالم المشاركة يتم التوافق بين الاثنين ، الفعل والمعطى . وهذا التوافق هو الذى يؤلف الوجود الحقيقى . والوعى وهو امكانية محض ، داة التوسط بين الفعل والمعطى ، فاما أن يتجه الى داخل نفسه حيث يستمد فاعليته ، أو ينصرف الى الخارج حيث يقيم مواقف جديدة ، وبذلك تبلغ المشاركة تمامها في حفظ التوازن بين الفعل والمعطى . ويؤلف الفعل والمعطى معا عالم الواقع ، ولكنه خليط هجين ، ومركز لا يستقر للفعل والمعطى .

ويخلع لافيل صفة القيمة على المنظومة التي تضم مقولات القيمة الثلاثة وهي تقابل عنده مقولات ميتافيزيقية ثلاثة ، فالخير *bien* يقابل الكيئونة ، والقيمة تقابل الوجود *existence* والمثل الأعلى يقابل الواقع *réalité* . ولكن لا فيل يحتفظ بكلمة القيمة للوجود ، أى للانتقال من الكيئونة الى الواقع الى الوجود ، وهو انتقال يتم بمشاركة الفاعل (١٢٤) .

ويقول لافيل أن القيمة لا تتميز بأنها شيء معطى ، ولا بأنها تصور  
نفكر فيه ، بل تنفرد بأنها « جديرة بأن تراد » (١٢٥) ،  
وما دامت تراد فأنها تظل دائما موضع نقاش ، غير أن نظرية القيم انما  
تهدف الى ما يجعل القيم مرادة بصورة مطلقة ، أى فى كل مكان  
وزمان ، فنتلبس دائما أشكالا خاصة بها . فنظرية القيم علم بالارادة ،  
علم بارادة حرة يمكن أن تحدد ذاتها ازاء موضوع اختيارها (١٢٦) . والقيمة  
راسخة فى صميم الانسان ، ساعية الى ارضاء العقل والارادة معا .  
وتكاد أن تكون التقاء مع المطلق ، فتجعلنا مشاركين فى الفعل الابداعى  
الخالق ، وهى التى تمنح العالم المعنى والدلالة التى يترقب علينا أن  
نضعها موضع الفعل ، ولا يتيسر ذلك الا اذا عرفنا أن القيمة تتحقق فى  
التجربة ، فنتخذ صورا كثيرة ، والقيمة لا تتجزء ، ولكن وحدتها تلك  
ليست وحدة فارغة مجردة لانها تنطوى فى ذاتها على كافة الصور التى  
يمكن أن تواجهها . ومرد هذا التنوع أنه نتيجة المشاركة التى تفرض على  
مختلف ضروب الوعى الفردية أن تستهدف دائما غايات خاصة . فثمة  
اذن وحدة قيم ، ولكنها لا تتعارض مع تنوع القيم الخاصة بتنوعا الى  
غير حدود يجعلها تتعلق بهذا الفعل أو ذاك الموضوع (١٢٧) .

ومن شأن هذا التصنيف الوسيط بين وحدة القيم وتنوعها أن يحدد  
جملة السبل الكبرى التى ينفرد فيها عقلنا منذ أن يلج العالم ليوجد  
فيه الشروط التى يتحقق بها ، ويعبر عن ذاته . ويفضى ذلك الى ارتباط  
القيم المختلفة بوظائف الروح المختلفة ، فتكون القيم باعث هذه الوظائف  
وغايتها معا . وتصنيف هذه الوظائف لا يعدو أن يكون تعبيرا عن وسائل  
لتيسير المشاركة فى المطلق وجعله ممكنا . وتتضمن فاعلية العقل وظائف

---

125 — Lavelle, *Traité des Valeurs*, PP. 534.

١٢٦ — د . عادل البعوا ، القيم الاخلاقية ، ص ٢٠٨

٥٢٧ — المرجع السابق ، ص ٢١٢ — ٢١٣

متباينة تحمل كل منها القيمة التي تنفذ الى كل موضوع تتناوله فتغدو تعبيراً عن المشاركة • ويمكننا هذا من تصنيف القيم تصنيفاً شاملاً ومتدرجاً في آن واحد • فهو تصنيف شامل لان هذه الوظائف جميعاً ضرورية لازمة لحياة الروح فهي تعبر اذن عن الوحدة الروحية • وهو تصنيف متدرج لأن بعض تلك الوظائف شرط لبعضها الآخر • غير أن كل وظيفة من وظائف الروح لا يمكن أن تنفصل عن الروح كلها • لذلك علينا أن ننشئ القيمة في كل قيمة خاصة ، ولئن تبعت القيم وظائف الروح الرئيسية ، فإن كل قيمة انما تعبر في كل وظيفة عن ارتباط الذاتية بالشروط الموضوعية التي هي شروط كل مشاركة •

ففي المستوى الاول ، وهو الأدنى ، تقترن « القيم الانفعالية » بالجانب الذاتي ، وهي التي تنطوي على تقدير الانسان لكل ما ينفع وجوده الفردي أو يضره ، وهذا ما تمثله الوظيفة الرئيسية للذة والالم ، بينما ترتبط « القيمة الاقتصادية » بالجانب الموضوعي لأنها تخضع لشروط وجود الجسد الموضوعية •

وفي المستوى الثاني ، وهو الاوسط ، تقترن « القيم الجمالية » بالجانب الذاتي وبها ينفصل الانسان عن مصلحيته الفردية وينظر الى العالم نظرة تأملية مجردة ، فيتأثر بالعالم ويتمتع بحضوره المنحصر ، بينما ترتبط « القيم العقلية » بالجانب الموضوعي ، وفيها يتجه الانسان نحو الموضوع الذي ينتج القيمة الجمالية من حيث إمكان معرفته ، فيتجلى انا العالم من زاوية الحقيقة •

أما في المستوى الثالث ، وهو الاسمى ، فيتجاوز الانسان كلا من الذاتية والموضوعية في « القيم الخلقية » و « القيم الروحية » حيث تكمن القيمة في الروح ذاتها حيث ترضى ارادتنا الفردية عن خضوعها للروح •



وهكذا ينظر لافيل الى الانسان في موقفه من القيمة على أساس من مستويات ثلاثة أولها « الانسان في العالم » حيث القيم الاقتصادية والانفعالية ، وثانيها « الانسان أمام العالم » حيث القيم العقلية والجمالية وثالثها « الانسان فوق العالم » حيث القيم الاخلاقية أولا ثم القيم الدينية أو الروحية ، وهي تمثل في نظره تتويجا للقيم جميعا .

ويرقى بنا هذا التقسيم الثلاثي صعودا من قيم الانسان منغمسا في الطبيعة ، الى قيمه متأملا لها ، الى قيمه متساميا عليها ، كيما يتحرر من أسرها مغيرا منها . وفي كل مرتبة من هذه المراتب الثلاثة نمطان من القيمة يعينهما اتجاه الوعي الى الخارج أو الداخل ، فالنمط الاقتصادي يكمن في الموضوع ، والحقيقى في التصور ، والخلقى في الفعل . ولكن اذا ما نفذنا الى باطن كل قيمة من القيم السابقة فسرعان ما تنفعل النفس بالموضوع ، ويغدو التصور جماليا ، والفعل روحيا (١٢٨) .

ويتجلى موقف لافيل المثالى بأصرح بيان في قوله بأن حكم القيمة تعبير أو تبرير عقلى كما يبدو في تقريبه بين الماهية والوجود ، لأن الوجود هو واسطة تحقق الماهية ، وهو في نظره موجه نحو القيمة (١٢٩) على الوجه الذى أسلفنا بيانه .

وتفضى فلسفته في النهاية الى تجاوز التعارض بين الروح ووحدة العقل والارادة (١٣٠) .

### ز - المثالية المعدلة :

وهى ما ذهب اليها الدكتور توفيق الطويل اجتنابا لما أسماه بترمت المثالية التقليدية في مجال القيم الاخلاقية . وتقوم في « تحقيق الذات » بكل قواها الحيوية ، وهذا التحقق يتطلب الالام بحقيقة الطبيعة البشرية،

١٢٨ - المرجع السابق ، ص ٢١٢ - ٢١٨  
129 - Lavelle, Traité des Valeurs, PP. 288-9.

130 - Ibid, P. 292.

ومعرفة امكانياتها ، ووضع مثل انساني رفيع يكفل وحدتها ويضمن تكاملها . فاذا كان الانسان يشارك النبات في النمو ، والحيوان في الحس ، فانه ينفرد عنهما بالعقل . لذلك كانت مزاولة التأمل العقلي أكمل حالات الوجود الانساني ، غير أن للحدس دوره البارز في اقامة الاخلاقية الصحية . ولكن ليس هذا مبررا للمغالاة في النزعة الحدسية التي أسلمت أصحاب النزعة المثالية التقليدية الى الوقوع في أخطائهم الكبرى التي اقتضت تدخل العقل لتقويمها وتصحيحها .

والانسان في نظر تلك المثالية المعدلة ، هو الكائن الوحيد الذي لا يقنع بالواقع ، ويتطلع الى ما ينبغي أن يكون ، يضيق بالسلوك الذي تسوق اليه الشهوات والعواطف ، ويكبر السلوك الذي يجري بمقتضى الواجب . لذلك كان صعودنا سلم الانسانية ، أو هبوطنا مدارج الحيوانية رهن بتفاوت حظنا من المثالية التي نجد عندها التعبير عما ينبغي أن يكون . وفي ظل هذا المثل الاعلى يشبع الانسان قواه جميعا — الحسنى منها والروحية — بهداية العقل وارشاده ، وتتآخى الأثرة والايثار ، فيزول التعارض بين توكيد الذات ونكرانها ، اذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه في الوقت الذي يدين فيه بالولاء للمجموع الذي ينتمى اليه ، وبذلك يتصل كمال الفرد بكمال المجموع ، وتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون احدهما ضحية الاخرى ، كما كان الحال في مذاهب المترمتين من العقلين من ناحية ، والمتطرفين من الحسنيين من ناحية أخرى (١٢١) .

ويراد بتحقيق الذات ، وهو جوهر المثالية المعدلة ، التعبير عن جميع قوانا الحيوية من ميول ودوافع فطرية ، وعواطف ورغبات مكتسبة تغيرا كاملا ينتفى معه قيام كبت أو صراع باطنى ، ويهدف تعبير هذه القوى الحيوية الى تحقيق غايات مشتركة تحقق الخير للفرد والمجتمع معا ، وهذه

---

١٢١ — د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٣٥٥ — ٣٥٦

الغاية هي ما يقصد به المثل الاعلى الذى يرد ميولنا الفطرية عن غاياتها الاصلية ؛ ويعيد توجيهها الى هدف مألوف يساير آداب المجتمع ويتمشى مع تقاليده ومواضعاته (١٣٢) .

والسعادة حالة وجدانية تقترن بتحقيق الذات ، ولكنها لا تصلح غاية قصوى لسلوك الانسان ؛ وفي هذا تختلف المثالية المعدلة عن دعاوى أصحاب مذهب السعادة عند أفلاطون وأرسطو وأصحاب مذهب المنفعة مثل بنتام وميل ، وذلك لأن الانسان لا يقصد اليها واعيا حتى يفقد الشعور بها ، لا بد أن يكون المثل الاعلى موضوعيا يحمل في باطنه قيمته ويطلب لذاته . ويشهد تاريخ الانسانية بوجود قيم موضوعية تبدو في الشرف والعدالة والايثار والجود والحرية وغيرها . ولهذا وجب أن يراعى في السلوك الصادر عن الفرد ، حكم التجربة الانسانية الطويلة الامد كما يعبر عنها العرف الاخلاقي العام الذى يفرض نفسه على الشعوب خلال الزمن (١٣٣) . واذا كان تحقيق الذات هو التعبير عن قوانا الحيوية ، فهذا لا يعنى التعبير الحر أو الاباحية ، فهذا يهبط بالانسان الى مستوى البهائم ولا يرتفع به الى المثل الاعلى ، فالاباحية نشاط فاسد من الوجهة البيولوجية والنفسية والاجتماعية ؛ بل من الخطأ أن نظن أن هوانين الاخلاق تتعارض مع قوانين الطبيعة الانسانية ، فهي تسايرها وتؤكد مضمونها . وتتقتضى المثالية المعدلة اعلاء الطاقة الحبيسة التى تختنق بها غرائز الانسان ، ولكن بتوافر شروط ثلاثة :

أولها : وجود مادة يمكن التسامى بها ، وثانيها : أن يكون الاعلاء مريحا لصاحبه ، وثالثها أن يكون مفيدا للمجموع (١٣٤) .

---

١٢٢ - المرجع السابق ، ص ٣٥٧ - ٣٥٨

١٢٣ - المرجع السابق ص ٣٥٩ - ٣٦٠

١٢٤ - المرجع السابق ص ٣٦٠ - ٣٦٤

وهكذا يبدو الانسان في هذه المثالية فردا في أسرة ، ومواطنا في أمة ، وعضوا في مجتمع انساني يرتبط كماله بكمال المجموع الذي ينتمى اليه مع احتفاظه بفرديته واستقلال شخصيته بحيث تبرأ الاخلاقية من انحلال الطبيعة البشرية بالفصل الحاد بين العقل والحساسية ، وغلبة الواحد على الآخر ، فبهذا فحسب يغدو الالتزام بالقيم الخلقية مطلوبا ميسورا (١٣٥) .



### ٣ - المواقف البراجماتية

#### أ - شيلر      ب - ديوى

تمهيد :

يصدر موقف الفلاسفة البراجماتيين من القيمة عن موقفهم من الحقيقة truth صدورا مباشرا ثم ذلك الموقف الذى يرفض استقطاب الفكر الفلسفى الى قطبين متنازعين ، هما المثالية والواقعية اللذين يحددان الموقفين الرئيسيين من الحقيقة واللذين تتشعب اليهما الفلسفة التقليدية بدورها قبل أن تدخل البراجماتية طرفا للنزاع . فكلاهما يتفق على رد القضية الصادقة الى أصول سابقة تكون أساسا لتحقيق صدقها ، ولكنهما يختلفان عند هذه الاصول . فالمثاليون يحتكمون الى الاتساق والتماسك الذاتى لأن الحقيقة أو الصدق أمر قبلى وهو بأسره داخل عقولنا ولا يتجلى الا بمسيرة الفكر لقوانين العقل ، وهذا الموقف المثالى من الحقيقة تطبيق وتأكيد لنظرية المعرفة المثالية التى لا تعترف

١٣٥ - المرجع السابق ، ص ٣٦٤



بوجود الموضوع الا فكرة قائمة في الذهن . وأما الواقعيون فيرون الحقيقة في مطابقة القضية للموضوعات الخارجية التي تستقل بوجودها عن عقل الإنسان ، ويكون التحقق منها بالرجوع الى الأصل الخارجي الذي تكون القضية الصادقة صورة له . وهذا الموقف الواقعي القائل بالانعكاس أو المساواة بين العقل والموضوعات ، إنما هو امتداد لنظرية المعرنة الواقعية التي تثبت لموضوعات المعرفة وجودا خارجيا مستقلا عن الذهن وسابقا عليه .

بيد أن المثالية والواقعية شريكتان في نظر البراجماتية ، في تقليد واحد ، هو الارتداد بالحقيقة الى أصل سابق تتسق الفكرة أو تطابق معه ، وفي هذا يكون معيار صدقها ، وهو ما تنكره البراجماتية في كافة صورها المذهبية سواء عند بيرس أو وليم جيمس أو شيلر ، أو جون ديوى ، فلم تعد الحقيقة في نظرها مودعة في الأشياء ، أو قابعة في الذهن ، جاثمة سلفا هنالك وعلينا استخراجها واكتشافها بل هي ما تسفر عنه نتائج أفكارنا في المستقبل . وهي نتائج ذات طابع عملي ، لأن النتائج لا تنشأ إلا خلال العمل ، ومن هنا جاءت تسمية المذهب من الكلمة اليونانية *pragma* (براجما) ، توكيدا لأهمية العمل الانساني في تفسير الواقع وتغييره مما . ويصبح الفكر من أجل العمل مما يفضي الى انكار المنطق التقليدي الذي يعد الفكر عملية تجريدية ترشدنا ملكة مفترضة هي العقل الذي تستقل وظائفه ، عن سائر وظائف الانسان ، وتظل قائمة في الفراغ ، بينما الفكر عندها صورة من صور الفعل والسلوك ، فهو وظيفة حيوية (فنحن نفكر لنعيش) ، واذن أفكارنا واعتقاداتنا ليست سوى أدوات في حياتنا العملية ، وليست بحقائق ضرورية توصلنا اليها بالبرهان والاستدلال ، أو كشفنا عنها كصور مطابقة لحقائق خارجية

(١٢) وهي تعنى باليونانية ما تم صنعه وهي مشتقة من الفعل او العمل وهو البراكسيس .

مستقلة عنا ، بل ينبغي أن ننظر اليها كفروض عملية يوجهها الاختيار الذي تبعث عليه عوامل انسانية متعددة . وبذلك تعدو الحقيقة المطلقة اختلاقا ليس له أدنى اعتبار في التجربة العملية ، ومن ثم فإن أي فكرة أو اعتقاد هو بمثابة الدعوى claim إذا ما وضع موضع الممارسة لاختباره وأسرت نتائجه التي تنشأ عنه بتحقيق الغاية منه ، فإن هذه الفكرة أو الاعتقاد الذي كان بمثابة الدعوى وطلب الحقيقة يصير صادقا . هذا هو موقف البراجماتية من الحقيقة ، وهو ما ينسحب على سائر مواقفهم من مشكلات الفلسفة ، ومنها نظرية القيمة . ولعل البراجماتية أن تعد بأسرها بوجه من الوجوه — نظرية قيمة<sup>(١٢٦)</sup> . وهذا هو ما يعترف به شيلر صراحة ، ما دامت الحقيقة ليست مطابقة لواقع خارجي أو اتساقا مع مطالب الفكر بل تحقيقا لغاية بالعمل . وحسبنا أن نعرض لموقف كل من شيلر وديوي من القيمة لانهما كانا من بين سائر البراجماتيين ، أكثر من ألح على إبراز مكانة القيمة من الفلسفة ، ومن الفاعلية الانسانية على وجه العموم . والفرق بينهما أن القيمة اذا كانت عند ديوي مسألة منهجية ، فهي عند شيلر تكاد أن تكون معتقدا ميتافيزيقيا .

## أ — شيلر :

صاغ شيلر موقفه البراجماتي فيما يسميه بالذهب الانساني الذي « يطالب بأن تكون طبيعة الانسان بتمامها هي المقدمة الكاملة التي يجب أن تبدأ منها الفلسفة عن طيب خاطر ، والذي يطالب بأن يكون رضا satisfaction الانسان رضا كاملا هو النتيجة الفلسفية التي ينبغي أن تهدف اليها الفلسفة ، كما يطالب بالاعتزال الفلسفة نفسها عن مشكلات الحياة الواقعية ، قناعة منذ البداية بوضع تجريدات زائفة

لا تقع من الناس موقع الأعجاب حتى لو كانت صادقة • ومن ثم يصر المذهب الانساني على أن نضع موضع الاعتبار كل ما في العقول الفردية من خصب وثراء بدلا من محاولة ضغطها جميعا في طراز واحد من «العقل» يقال عنه أنه واحد لا يتغير • وهو يحسب كذلك حسابا للثروة النفسية لكل عقل انساني ، ويعنى بالوفرة المعقدة من اهتماماته وانفعالاته ونزعاته ومطامحه • ولا ريب أنه بعنايته هذه يضحى بكثير من البساطة المضللة التي تبدو في الصيغ المجردة • • وسيبدو المذهب البراجماتي تطبيقا خاصا للمذهب الانساني على نظرية المعرفة • ولكن المذهب الانساني سوف يبدو أكثر شمولا ، ومالكا لمنهج يمكن اصطناعه بصورة شاملة في الاخلاق والجمال والميتافيزيقا واللاهوت ، وفي كل ما يشغل الانسان ، كما يمكن تطبيقه على نظرية المعرفة (١٣٧) » •

ويرى شيلر أن صفتي « الصادق » و « الكاذب » ليست في نهاية الامر سوى دالتين على قيمة منطقية ، كما انهما قيمتان مقاربتان ومقارنتان للقيم التي تحمل على الاحكام الخلقية والجمالية التي تعرض مشكلات متماثلة من حيث التحقق من دعاواها •

وليس ثمة عقل خالص ، فهو لا يعنى الا تجريدا ، وعقلا متصورا بلا وظيفة ، لأنه لا يستخدم في حل أية مشكلة واقعية ولا يحقق هدفا • ومثل ذلك العقل لا يكون الا سخفا ، واذا ما نحينا جانبا التصرفات المشوبة بالشطط ، وجدنا أن الوظيفة الفعلية للعقل ، حتى فيما يحسب أشد صوره العقلية نقاء لا يمكن أن تعقل دون ردها الى الغايات والقيم الانسانية •

فلا بد اذن من الاقرار بنفاذ التقويم في المعرفة ، وانكار وهم الفكر الخالص ، والحقيقة المطلقة ، والتشديد على الطابع الانساني الهادف

الشخصى للقيمة واعتبارها نسبية بالقياس الى الموقف الجزئى الخاص الذى يخضع للتقويم<sup>(١٣٨)</sup> .

ويخولنا التسليم بالمنطق علما للقيم ، الحق فى رفض التعارض بين القيمة والواقعة ، بين القيمة والوجود ، بين العمل والنظر . فاذا ما كانت كل الحقائق قيما فلن يكون هناك فصل مطلق بين المجال العملى ، مجال القيم ، وبين المجال النظرى ، مجال الوقائع . فالوقائع وهى موضوعات الحقائق لابد أن تكون منطوية على قيم ، ولا بد أن يكون من البحث الذى لا طائل من ورائه البحث عن أى وجود يكون متحررا تماما من التقويم ، فهذا هو ما يدلنا عليه التاريخ . فالفكر يسعى الى غاية ، ويختار من بين وسائل ، متقبلا بعضها أو معرضا عنها ، وذلك فى معالجته للمعطيات ، داخل العملية الشاملة للتعرف على الواقع . فليس الواقع من شأن الفكر الخالص ، وبذلك يتوارى التعارض بين الواقعة والقيمة لأنه لا يمكن العثور على واقعة دون قيمة . وثمة « درجات للواقع » يتكشف فيها تعارض الواقع مع المظهر أو الوهم ، وهذه الدرجات انما هى درجات قيمة .

وكل ما يزعم أنه واقعة انما ينطوى على قيمة كامنة هى الاعتقاد بأن الدعوى بضحيتها انما هو « أفضل » لمن أى حكم آخر يمكن أن يصدر تحت تلك الظروف . وقد يكون صاحب هذا الحكم واعيا بذلك بحيث فضل ذلك الحكم على بدائل كثيرة غرضت له . فالقيم ليست اضافات اتفاقية عارضة تضاف الى الواقع ، أى اضافات ذاتية يجب أن يطرحها العلم الدقيق ، بل هى أمر جوهري بالنسبة للعملية العرفانية ، ومكافئة لأى نوع أو درجة من الموضوعية<sup>(١٣٩)</sup> . فالقيم لا تتفصل عن

133 — Schiller, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, art. value.

139 — Ibid.



الوجود الانساني ، فهي مؤثرة فعالة في العقول الانسانية ، وتجد التعبير عنها في الافعال الانسانية كما تشيد عليها النظم الانسانية .

ويعرف شيلر القيمة قائلاً بأنها اتجاه شخصي يقوم على الاقبال أو الاعراض ازاء موضوع للاهتمام أو المصلحة ، وبهذا يقيم شيلر فلسفته جميعاً على أساس سيكولوجي .

وتتنمى القيم الى الجانب العملي من الحياة ، والمنطق لا يشذ عن ذلك بوصفه علماً للقيم ، فقيمة « النظرية » تفترض أغراضاً وانتقاءً وأحكاماً ، وهذا كله من قبيل الافعال أو مشروعات الاعمال acts التي لا تختلف من حيث النوع من الافعال العملية المصريحة actions والقيم اذن ليست فضولاً يضاف الى الواقع ، بل هي خواصه العليا . والقيم الشامخة لدلالته ومعناه بالنسبة اليها (١٤٠) .

والحقيقة والضلال ، أو الصواب والخطأ في نظر المذهب الانساني قيمتان شأنهما شأن اللذة والالم ، والخير والشر ، والجمال والقبح ، والحق والباطل ، وربما الواقع واللاواقع أيضاً . يعود تصنيف الحقيقة مع قيم أخرى جمالية وخلقية بفوائد عديدة : فيه نفسير ما نعلم اليه في اللغة من استعمالنا لبعض الالفاظ الدالة على القيمة بدلاً من بعضها الآخر ، فحين نتحدث عن برهان منطقي لا نقصر على القول بأنه برهان « صحيح » بل نصفه أحياناً بأنه « حسن » أو « جميل » ، وبالعكس تستعمل الالفاظ المنطقية ، للدلالة على الاحكام الخلقية والجمالية ، فالصديق الكاذب هو ذلك الصديق الذي لا يريد لنا « خيراً » ، والتمثال لا يكون « جميلاً » الا اذا كانت نسبة (صحيحة) . كما أن فكرة الحقيقة تنصب على نشاطنا في جميع مظاهره ، فاذا كانت الحقيقة قيمة ، واذا كانت

(\*) الى مثل هذا ذهب « لالاند » في فكرته عن الموازنة الصورية —

جميع القيم لا توجد إلا من حيث صلتها بقيمة أسمى هي « الخير » ،  
فإننا نكون قد خطونا — من الجهة النظرية على الأقل — خطوة واسعة  
نحو تحقيق المثال الافلاطوني الذاهب الى أن الوجود الواقعي نفسه  
تابع لفكرة « الخير »<sup>(١٢١)</sup> .

والانسان يصنع الواقع بصنعه للحقيقة ، فالحقيقة ليست شيئاً معداً  
من قبل لا يتطلب من الانسان سوى التأمل ، بل هي مصنوعة من وقائع  
قابلة للتشكل وفقاً لمطالبنا ، ولكن الامر ليس متروكاً للاهواء الفردية ،  
فالحقيقة تقبل التدرج ، وهذا التدرج متعلق بعمومية الغايات التي  
تخدمها والاذهان التي تشارك فيها<sup>(١٢٢)</sup> . فالقيم نسبية ، ولكنها أيضاً  
موضوعية بالقدر الذي يتحقق لها بالاجماع عليها والمشاركة فيها من قبل  
الجانب الأكبر من الإنسانية .

## ب — جون ديوى :

إذا كان شيلر قد عرض موقفه البراجماتى من القيم فى ثنايا مذهبه  
الانسانى ، أو تحت ما يسميه أحياناً « بالمثالية الشخصية » ، فإن ديوى  
يكشف عنه من خلال مذهب الواسلى Instrumentalism ،  
أو ما يسميه « بنظرية البحث » Theory of inquiry ، أو « المثالية  
التجريبية » Experimental Idealism ، أو « النزعة الطبيعية  
الانسانية » ، إلا أن موقفه من القيم لا يحتل مكاناً محدوداً فى مذهبهِ  
لا يعدوه ، بل هو الخيط الذى ينبج منه سائر مذهبهِ . كما أن الخيرية ،  
والاخلاق عفته تتخذ طابعاً أكثر شمولاً واتساعاً مما تتخذه لدى النظرة

١٤١ — د . عثمان امين ، شيلر ، ص ٧٠ — ٧٢

١٤٢ — لالاند ، محاضرات فى الفلسفة ، ترجمة احمد حسن الزيات ،  
الجامعة المصرية ، ١٩٢٩ ص ١٨ .

التقليدية للأخلاق ، فهو يوحد بين القيم ، ولا فرق في نظره بين  
خير الفكر وخير السلوك ، لأن لا فرق عنده بين النظر والعمل ، فالفاعلية  
الإنسانية وحده لا تتجزأ ، وهي نفسها في كل تجربة أمام كل موقف ،  
فذلك هو محور فلسفته بأسرها . ولكنه يختلف مع شيللر في أن موقفه  
من القيم لا يشيد نسقا ميتافيزيقيا كما هو الحال عند شيللر ، بل يرسم  
خطوطا رئيسية للمنهج الذي يصطنع في العلم كما يصطنع في كل جوانب  
الحياة .

والمنهج ، كما هو معروف ، ينتسب بصورة متخصصة لجال  
المنطق ، ولذلك يصلح المنطق وهو الذي يصوغ موقف المفكر من الحقيقة ،  
مدخلات سائر مذهب ، ويسميه ديوى « نظرية البحث » معارضا بذلك  
سائر النظريات المنطقية قديمها وحديثها على السواء . ويعرف البحث  
لديه بأنه « التحويل المنضبط أو الموجه لموقف  
غير متعين ، تحويلا يجعله من التعين في صفاته المميزة له ، وفي  
علاقاته الداخلة بين أجزائه ، بحيث تنقلب عناصر الموقف  
الأصلى لتصبح كلا موحدا » . (١٤٣) .

والموقف ليس شيئا مفردا ، ولا حادثة مفردة ، بل ولا مجموعة  
من الأشياء والحوادث ، لأنه يستحيل علينا أن نفصل أو أن نقضى بأحكام  
على أشياء وحوادث وهي بمعزل ، بل نفعل ذلك حين تكون الأشياء  
والحوادث عندينا داخلة في كل سياق ، وهذا الكل السياقي هو ما نسميه  
« موقفا » (١٤٤) فهو كل فذ قائم في الوجود الخارجى ذو صفة كيفية تميزه .  
فالوحدة المنطقية البسيطة ليست اذن هي المعطى الحسى الواحد بل  
هي موقف بأسره يبدأ غير متعين ، وينتهى محدد قد توحدت عناصره

١٤٣ — ديوى ، المنطق ، نظرية البحث ، ترجمة د . زكى نجيب محمود ،  
ص ٢٠٠

١٤٤ — المرجع السابق ص ١٤٨

التي كانت متناذرة ، وزائئ أشكاله وتوصل الى حل له . ويتم هذا التحويل بواسطة إجراءات عملية تقع في نوعين بينهما تقابل من حيث الوظيفة التي يؤديها كل منهما ، أما أولهما فإجراءات تتناول موضوع البحث حين يكون فكرياً أو تصورياً ، ويمثل الموضوع عندئذ الطرق والاهداف الممكنة لفض الموقف المراد فضه ، فهو يتصور حل المشكلة القائمة سلفاً على أنه يتميز عن الوهم بقدرته على حث وتوجيه مشاهدات جديدة، نحصل بها على مادة واقعية جديدة . وأما النوع الثاني من الإجراءات العملية فقوامه أوجه النشاط التي تتضمن أدوات البحث وأعضاء الملاحظة ، ولما كانت هذه الإجراءات جزءاً من الوجود الخارجي، كان من شأنها أن تعدل الموقف الوجودي الذي كان قائماً أول الأمر ، وأن تبرز الظروف التي كانت من قبل غامضة ، وأن ترد الى خلف الصورة جوانب كانت في البداية بارزة ، وهذا الجهد الذي ينصرف الى إبراز ما تبرزه ، واختيار ما نختاره ، ثم ترتيب المادة المختارة ، هذا الجهد يقوم على أساس ، وينضبط بمعيار هو أن نخط حول إشكالة حدودها على نحو يزودنا بمادة وجودية نختبر بها صحة الأفكار التي تصور لنا ضروب الحل الممكنة<sup>(١٤٥)</sup> .

والبحث عملية متصلة Continuous ، يستحيل الوقوف فيها عند مرحلة على أنها الحقيقة النهائية ، فكل مرحلة تؤدي الى ما بعدها حتى تنتهي في المشكلة الواحدة الى حل آخر نسبياً . ولكن هذا الحل الأخير نفسه قد يصبح بداية لبحث آخر يتضح منه ما يوجب تعديل ذلك الحل الأخير ، ويعنى الاتصال continuity : عند ديوى أن كل قضية مؤدية الى قضية أخرى ، وهكذا حتى تنتهي الى حكم آخر يحل لنا الاشكال المطروح للبحث . على أن هذا الحكم الأخير نفسه سرعان ما يستخدم في بحث آخر جديد يكون بمثابة قضية تؤدي

١٤٥ — المرجع السابق ، ص ص ٢١٨ - ٢١٩ .



الى ثانية فتالفة حتى فصل الى حكم جديد فى مشكلة جديدة ، وهكذا تظل عملية البحث فى اتصال دائم ، لأن تيار التجربة أو الخبرة متصل ، وبذلك يختلف منطق ديوى عن سائر أنواع المنطق فى أنه لا يغفل عنصر الزمان • كما أنه يشدد على أهمية ضرورة أحكام القيمة أو الأحكام العملية بوجه عام ، فنحن انما نستخدم المنطق لجدواه فى الحياة العملية ، ولذلك وصف أحد النقاد منطق ديوى بأنه منطق للفلسفة والاساليب (١٤٦) • وهذا يذكرنا بكتاب شيلر عن المنطق الذى وضع له هذا العنوان نفسه (١٤٧) • فالنظرية المنطقية التقليدية بصورتها التجريبية والعقلية تستبعد أحكام القيمة ذاهبة الى أن كافة القضايا انما « تقرير » ما قد كان من قبل قائما فى الوجود المادى أو العقلى ، كما أن هذه المهمة التقريرية للقضايا أمر مكتمل فى ذاته يبلغ بالمطاف الى ختامه ، بينما يرى ديوى أن القضايا التقريرية سواء كانت تقرير لنا عن وقائع فى الخارج أو عن تصورات ذهنية ، كالمبادئ والقوانين ، ان هى الا مراحل وسطى فى متصل البحث ، أو هى أدوات وسيلية من شأنها أن تحدث ما عسانا نستهدفه عن كذب أو ما نستهدفه فى نهاية الأمر ، من تحول مقصود نريد له أن يطرأ على مادة الموضوع الذى نبحثه • فذلك التحول هو الهدف القريب أو البعيد من كل القضايا التقريرية ، اثباتا كانت أو نفيًا • فكل بحث موجه ، وكل حالة ننشئ فيها قرارا مدعما ، لابد بالضرورة أن يكون مشتملا على جانب عملى ، أى على فاعلية تؤدى بها شيئا ما أو نضمنه مما يقضى الى إعادة تشكيل المادة الوجودية السابقة على قيام البحث والتي تهيئ للبحث مشكلته

---

١٤٦ — د . الاهوانى ، جون ديوى ، ص ١١٣

Schiller, Logic For use, An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge. London, 1929.

التي تتناولها بالحل • فكل واحد من البشر لا مندوحة له في كل لحظة  
عن البحث فيما هو « خير » له أن يؤديه في الخطوة التالية من عمله •  
وقراره الذي يصل اليه في ذلك ، انما يصل اليه بجمعه ثم باستعراضه  
للمشاهد التي يقدر « قيمتها » ، ويقرر لياقتها بموضوعه ، ثم نراه بعد  
ذلك يرسم خططا للعمل ويختبرها من حيث قابليتها لأن تكون فروضا  
علمية ، أي قابليتها لأن تكون أفكارا • والمواقف التي تستثير منا هذا  
التدبر الذي ينتهي الى قرار ، انما هي مواقف مشكلة غير متعينة بالقياس  
الى « ما ينبغي » عمله ، فهي تتطلب عملا ينبغي أدائه ، أما ما هو العمل  
الذي ينبغي أن يؤديه فهذا هو موضع الأشكال (١٤٧) •

ونظرية البحث فاعلية لا ينفرد بها صاحب المنطق أو رجل العلم ،  
بل هي الإطار العام الذي يعمل وفقا له كل انسان يواجه مشكلاته  
اليومية ، ومن ثم يسلمنا منطق ديوى الى قلب فلسفته القيمة  
وصميمها • « فالقيمة هي كل ما له سلطة في توجيه السلوك » (١٤٨) •  
وهذا العنصر من التوجيه القائم على فكرة القيمة ينطبق على العلم كما  
ينطبق على كل شيء آخر ، اذ في كل جهد علمي خطوات متتابعة مستمدة  
من التقديرات أو التقويمات مثل القول بأنه خالق بنا أن نبحت هذه  
الوقائع كمعطيات أو شواهد ، أو التمسك بهذا الفرض أو ذاك ،  
فأحكام القيمة اذن هي أحكام عن شروط ونتائج ما نحربه من أشياء ،  
أحكام عما ينبغي أن ينظم تكوين رغباتنا ومطالبنا ومتعنا ، لأن ما يقرر  
مسير تكوينها سيحدد الطريق الأساسي لتصرفنا الشخصي  
والاجتماعي (١٤٩) •

---

١٤٧ — ديوى ، المنطق ، نظرية البحث ، ص ص ٢٨١ — ٢٨٢

١٤٨ — ديوى ، البحث عن اليقين ، ص ٢٨٤

١٤٩ — المرجع السابق ، ص ص ٢٩٠ — ٢٩٣

والتقويمات من حيث هي أحكام تصدرها على الأمور العملية ، ليست نوعا خاصا من الحكم ، بمعنى أن تكون أحكاما تقابل بها أنواعا أخرى من الحكم ، بل هي جانب يدخل في طبيعة الحكم بما هو كذلك . غير أن في بعض الحالات قد تكون المشكلة المباشرة منصبية رأسا على تقويم الأشياء الكائنة في الوجود الخارجى من جهة أنها وسائل موجبة أو سالبة ( معينة أو عاققة ) ومن ثم تكون منصبه رأسا على تقويم الأهمية النسبية للنتائج المحتملة التى تعرض نفسها باعتبارها غايات قريبة ، فعندئذ يكون للجانب التقويمى الأولوية على سواه ، وفى هذه الحالة تكون ثمة أحكام مما يجوز بمعنى نسبي أن تسمى « أحكام قيمة » تميزا لها عن موضوعات الأحكام الأخرى التى يكون فيها الجانب القيمى ثانويا . ولما كان اختيارنا لكائنات من الوجود الخارجى متخذين منها موضوعات لأحكامنا ، واختيارنا لأفكار معينة متخذين منها ما يحتمل أن تكون محمولات لتلك الموضوعات ( أى ما يحتمل أن يكون غايات قريبة ) ، أقول أنه لا كان اختيارنا لهذه وتلك أمرا يشترك بالضرورة فى كل حكم ، فان عملية التقويم اذن جزء من طبيعة الحكم من حيث هو حكم . وكلما ازداد الموقف الذى نحن ازاءه أشكالا ، وكلما ازداد البحث الذى لابد من الاشتغال به دقة وشمولا ، كلما ازداد الجانب التقويمى بروزا وجلاء (١٥٠) .

فاذا ما كانت الأفكار بمثابة الخطط والفروض التى تثمر نتائجها فى التجربة ، فهي ليست خواصا لعقل منفصل عن الطبيعة متعال عليها ، أو كفيات فطرية للعقل تناظر كفيات سابقة مطلقة للوجود ، أو مقولات أولية تفرض على الانسان وتسبق التجربة وتجعلها ممكنة ، بل هي نتائج الذكاء الذى يرتبط عند ديوى « بالحكم » أى بانتخاب الوسائل وترتيبها لتحقيق النتائج ، ويقترن باختيارها ما نتخذه أهدافا لأنفسنا .

١٥٠ — ديوى ، المنطق ، نظرية البحث ، ص ص ٣٠٩ — ٣١٠

فليس الإنسان ذكياً لحصوله على العقل الذي يدرك بمقتضاه الحقائق الأولية البينة بذاتها ، والمبادئ الثابتة التي يستتبط منها أحكامه ، بل بسبب قدرته على تقدير الاحتمالات والممكنات في موقف من المواقف الذي يتجلى في كل قاعات الانسان التي تتسم جميعاً بطابع التقويم، وسلوكه طبقاً لهذا التقدير<sup>(١٥١)</sup> . فهناك يكون للذكاء معناه العملي .

ويتبين من هذا أن للأخلاق صلة بجميع أنواع الفاعليات التي تدخل فيها امكانية الاختيار بين أمرين أو أكثر ، لأنه إذا ما ظهرت هذه الأمكانية ، فلا بد أن يكون هناك فرق بين ما هو « أفضل » وما هو « أسوأ » . ويعنى التفكير في العمل افتقاد اليقين مما يتبع الحاجة إلى تقدير المسالك وتقويمها على أساس ما فيها من تفاضل . وبذلك تجرى المفاضلة بينها ، والأفضل هو الخير ، غير أن أفضل المسالك كلها ليس أفضل ضروب الخير ، بل هو الخير الذي اكتشفناه . ودرجات المقارنة بين أمرين أو أكثر ليست الا طرقاً مؤدية إلى درجة الايجابية في العمل ، فالأسوأ أو الشر هو خير مرفوض ، ففي التروى ، وقبل الاختيار لا يبدو الشر ثراً ، فحتى نرفضه يكون خيراً منافساً لغيره . ولا يظهر بعد رفضه على أنه خير أقل قيمة ، بل على أنه الشر في ذلك الموقف بالذات<sup>(١٥٢)</sup> .

ولا يكتسب الطابع الأخلاقي المميز الا العمل القصدى (الارادى) ، أى السلوك الذى يتضمن الاختيار بناء على التأمل والتفكير حيث تبرز مشكلة الأفضل والأسوأ . والاعتراف بأن السلوك الخلقى يستوعب كل عمل نحكم عليه على أساس من الأفضل والأسوأ ، والتبليغ

---

١٥١ - ديوى ، البحث بين اليقين ، ص ٢٤ .

١٥٢ - ديوى ، الطبيعة البشرية والسلوك الإنسانى ، ترجمة د . لبيب النجيجى ، ص ٣٩٣ .



بيأن الحاجة الى هذا الحكم تمتد في الزمان والمكان امتداد كافة جوانب السلوك ، يجنبنا الوقوع في خطأ عزل الأخلاق في ميدان منفصل عن ميادين الحياة (١٥٦) .

ويبدو أثر التحولات في مناهج الفكر العلمي واضحا على التصورات الخلقية بوجه عام فالخيرات والغايات تتعدد ، وتتخفف القواعد الى مبادئ ، وتتخور المبادئ الى مناهج للفهم (١٥٧) .

وقد اتفقت النظريات الأخلاقية السابقة على افتراض وجود خير أقصى مفرد ثابت ، ولكن تصوره البعض في سلطة خارجية ، والبعض الآخر في تحقيق الذات أو في القداسة أو في أكبر قدر ممكن من اللذة ، ولكن الأخذ بنظرية الغايات الثابتة يؤدي بالفكر الى التورط في حماة المنازعات التي لا يمكن الفصل فيها برأى حاسم . ويقول ديوى أن التسليم بمبدأ الغايات الثابتة في ذاتها إنما هو مظهر لبحث الانسان عن مثل أعلى لليقين ، فوراء مفهوم « الثابت » في العلم أو الأخلاق يقع التمسك بالحقبة اليقينية . وقد نشأ التعلق بشيء ثابت عن الاشفاق من الجذيد والتثبت بما لدينا ، فحب اليقين اذن هو طلب لضمان تقدم العمل ، مغفلين أن الحقيقة لا يمكن أن نبلغها الا بالمخاطرة خلال التجربة . « التعصب والجمود يجعلان من الحقيقة شركة تأمين على الحياة » فالغايات ثابتة في جانب ، والمبادئ — أي قواعد السلطة — ثابتة في الجانب الآخر ، فهي أعمدة الشعور بالأمن ، وملاذ الجبان ، كما أنها ذريعة الجسور لالتهام الجبان (١٥٨) .

فالتعميمات النظرية الخلقية ليست قواعد ثابتة للقضايا على حالات

---

١٥٢ — المرجع السابق ، ص ٢٩٤

154 — Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, P. 131.

١٥٥ — ديوى ، الطبيعة البشرية ، ص ٢٥٣

الشك والتناقض ، بل هي أدوات للبحث عنها ، ووسائل تؤدي إلى استخدام القيمة المنطقية بالخبرة السابقة في اختبار حاضرات للمتناقضات الجديدة ، وبهذا تصبح فروضا تخضع للاختبار والتعديل وفقا لما تؤديه من عمل في المستقبل . وتصور المستوى الثابت مظهر للهروب من توتر الموقف الخلقى الراهن بما يتميز به من إبهام الامكانيات والنتائج ، كما يكشف عن الرغبة في بلوغ اليقين ، وتشد ان امتياز عقلى تصوره : السلطة (١٥٦) .

ولا يعنى لنكار المبدأ الثابت الاقرار بالقوضي والركون الى الأهواء :  
الهرديّة . فبدل المبدأ الثابت ليس المواقف الذرية المتكثرة ، بل هو اتصال الظهور والغموض على النحو الذي رأيناه في اتصال البحث في النظرية المنطقية .

وضروب الخير وأهدافه لا توجد إلا عندما يكون ثمة عمل ينبغي أن يؤدي ، وهذا دليل على وجود نقص ما ، أو شر في الموقف الحاضر يجب معالجته . وهذا الشر ليس سوى شر نوعي خاص بهذا الموقف دون غيره ، فهو لا يكون أبدا نسخة مطابقة لشيء آخر (١٥٧) . كذلك الخير ، لا يكرر مرثين ، فهو الجديد كل صباح ، الطازج كل مساء ، وهو الفريد في كل تعبير ، فهو يتكشف نتيجة التعقيد الذي يميز العادات والدوافع المتعارضة التي لا يمكن أن تتكرر قط . ولا يكرر الخير نفسه . إلا مع العادة الجامدة التي درجة السكون ، وهذا الخير لا يكرر نفسه تماما لأنه لا يجدي . « لأن العادات الجامدة تهبط تحت مستوى أي معنى على الإطلاق » . ويقول ديوي في مقال له بعنوان : ما اعتقد what I believe : « لا ضرورة للوقوف عند اختيار عدم المعنى

١٥٦ — المرجع السابق ص ص ٢٥٧ — ٢٥٨

157 — Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, P. 136.

أصلاً ، أو: اختيار معنى واحد شامل ، فهناك معان وأغراض كثيرة في  
المواقف التي تواجهنا ، وثمة معنى وهدف لكل موقف ، ولكل منهما  
طريقته الخاصة في تحديد الفكر والعمل ، ولكل منهما قيمته الخاصة  
الذاتية (١٥٨) « . فالأخلاق ليست ثباتاً Catalogue بالأفعال ،  
وليس قائمة بالقواعد التي لا بد من تطبيقها مثلاً: تطبيق الوصفات الطبية  
أو طرق الطهي ، فحاجتنا إلى الأخلاق إنما هي حاجة إلى مناهج نوعية  
للبحث والاستنباط تلك المناهج التي تؤدي إلى تحديد مواطن الصعاب  
التي تواجهها ، والمساويء والشروط التي تعترضنا ، وهي طرق تيسر  
لنا وضع الخطط التي نستخدمها بادية الأمر كتنظريات ، أو فروض  
للعمل على معالجة هذه الصعاب وتلك المساويء والشروط (١٥٩) .

ويرفض ديوى التفرقة التقليدية بين قيم تكون غايات في ذاتها ،  
وأخرى تكون وسائل لغايات ذاتية قصوى ، لأن غايات السلوك عنده  
هي تلك النتائج التي نتجأ بها والتي تؤثر فيما نقوم به من ترو وتبصر ،  
وهي التي تسلم السلوك إلى الرضا في النهاية بما تمده بالمشي  
المناسب للعمل الضريح ، فالغايات تنبع من العمل وتقوم بوظيفتها  
فيه ، وليست شيئاً واقعاً وراء الفاعلية التي تتجه بدورها إليها ، وهي  
ليست غايات بمعنى نهايات للعمل ، بل هي نهايات للتزوي والتبصر ،  
أي هي نقط تحول في الفاعلية ، وإذا كانت التغيرات التي تحدث للشجرة  
من بذرة إلى شجرة تنتظمها غاية فطرية ، وإذا كان التغير جهداً لتحقيق  
الصورة الكاملة التامة ، فإن التسليم برأي مماثل للسلوك الانساني  
إنما يتفق مع هذا الرأي الذي يسطر أرسطو نفوذه على الثقافة  
الغربية واستمر كذلك ألفين من السنين ، وهو القول بالعلة الغائية .  
وعندما نحى ذلك الاتجاه عن نطاق العلوم الطبيعية عن طريق الثورة

١٥٨ - ديوى ، الطبيعة البشرية والسلوك الانساني ، ص ٢٣٠

١٥٩ - مقتطفة في كتاب د . الاهواني : جون ديوى ، ص ١٩١ .

العلمية في القرن السابع عشر ، كان من المنطقي ومن الطبيعي أن يختفى أيضا من نظرية العمل الانساني • بيد أن الانسان ليس منطقيا ، وتاريخه العقلي ما هو الا سجل للترعة المحافظة العقلية وأوساط الحلول ، فهو يتمسك بكل ما في وسعه من جهد وايمان بمعتقداته القديمة حتى عندما يضطر الى التخلي عن أساسها المنطقي • ولهذا ظل الاعتقاد في الغايات القصوى الثابتة التي توجه ، وينبغي أن توجه الأعمال الانسانية ، مستمرة في النظرية الخلقية التقليدية • وكانت النتيجة انفصال القيمة والأخلاق عن العلم الطبيعي (١٦٠) • فعندما تتعاون علوم الفيزياء والكيمياء والأحياء والطب على بيان وكشف المساويء والأدواء الفعلية التي يعانيها البشر ، وعلى رسم الخطط اللازمة لعلاجها ، وتخفيف متاعب الانسانية وآلامها ، تصبح كلها أخلاقية ، وجزءا من جهاز البحث المخلقي أو العلم الخلقى ، وعندئذ تترول عن علم الأخلاق صبغته المتحدقة التعليمية ، وتشدده المسرف ، وطابعه الوعظي ، ويتخلص من هزاله وغموضه ، ويكتسب فعالية • بل أن هذا الكسب لا يقتصر على علم الأخلاق فحسب ، بل يتعداه الى العلم الطبيعي الذي سوف يكف بدوره عن انفصاله عن الانسانية ليصبح علما انسانيا يزودنا بالطرق والمناهج الفنية التي تقتضيها الهندسة الاجتماعية والأخلاقية (١٦١) •

ومتى تشبع الوعي العلمى بالوعي بالقيمة الإنسانية ، اتهارت أكبر ثنائية ترهق الانسانية وتؤودها في العصر الحاضر ، وهي ذلك الانشقاق القائم بين المادية الآلية العلمية وبين المثالية الأخلاقية ، فهناك يتوحد القوي الانسانية وتتغزر ، تلك القوى التي كانت تتذبذب وتتأرجح بين

١٦٠ — ديوى ، الطبيعة الانسانية والسلوك ، ص ٢٤١ — ٢٤٢

161 — Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, P. 139.



قطبى هذا الانشقاق وتلك الثنائية • فما دام الناس لا يرون الغايات فردية على أساس أن ما تقتضيه من الحاجات والفرص أمر نوعى خاص ، فسيظل العقل قانعا بالأمر المجردة راضيا بها يعوزه المنبه اللازم الذى يحفز به الى استخدام العلم الطبيعى والوقائع التاريخية استخداما اجتماعيا أخلاقيا ، ولكن اذا ما تركز الاهتمام بالأمر العينية المتعددة فسيلجأ الإنسان الى ما يتاح له من مادة عقلية علمية يلتبس منها اجتلاء الحالات والمواقف الخاصة • وهنا تصطبغ الأمور العقلية بالصبغة الخلقية ويخمد الصراع بين النزعتين الطبيعية والانسانية (١٦٣) •

فالأخلاق أمور إنسانية ، بل هى أقرب شئ الى الطبيعة الانسانية ، فهى ليست لاهوتية ولا ميتافيزيقية ولا رياضية • ولأنها تتعلق مباشرة بالطبيعة الانسانية ، فان كل ما يمكن معرفته عن النفس الانسانية والجسم الانسانى فى عالم وظائف الأعضاء والطب والانثروبولوجيا وعلم النفس يكون ملائما للبحث الأخلاقى • وتحيا الطبيعة الانسانية وتعمل فى بيئة وهى لا تكون فى البيئة كما تكون النقود فى الصندوق ، ولكن كما يكون النبات فى التربة وضوء الشمس ، فهو منها ، مستمد من طاقاتها ، معتمد على عونها ، وفى وسعه النمو اذا استغلها ، واذا ما قرر أن يخلق من لا مبالاتها العجة بيئة نافعة متمدينة • وعلى هذا فالفيزياء والكيمياء والتاريخ والاجتماع وغيرها من العلوم جزء من المعرفة الاخلاقية المنظمة ما دامت تعاوننا على فهم الظروف والنظم التى يحيا الانسان فى كنفها ، وعلى أساسها يرسم خطته ويحققها • فالعلم الأخلاقى ليس له ميدانه المنفصل المستقل ، بقدر ما هو معرفة مادية بيولوجية تاريخية وضعت فى محتوى انسانى ، حيث تنير فاعليات الانسان وتهديها سواء السبيل (١٦٣) •

وتحفزنا الصلة التي عقدها ديوى بين الأخلاق والعلم الطبيعي ، الى اثاره السؤال عن « الحرية » ويجيبنا ديوى على ذلك بأن الحرية ليست حرية ميتافيزيقية للارادة ، بل تقوم على معرفة الحقائق التي تخدم أهدافا وغايات ، وعناصرها أو شروطها الثلاثة هي : أولا الكفاءة في العمل والقدرة على تنفيذ الخطط وعدم وجود صعب وعقبات تحبط هذا التنفيذ ، وثانيا القدرة على تنويع الخطط ، وعلى تغيير مجرى العمل ، ومزاولة الجديد ، وثالثا قدرة الرغبة والاختيار على أن يصبحا عاملين مؤثرين في الأحداث (١٦٤) .

ولا يعنى هذا أن الأخلاق فردية ، بل هي اجتماعية ، لأن الحكم المخلقى والمسئولية الخلقية هي حصاد البيئة داخل نفوسنا ، والمجتمع الخارجى بمثابة محكمة داخلية ، ومعنى هذا أننا لابد أن نضع في حسابنا نتائج أفعالنا وتأثيرها على مصالح الآخرين ، كما أن الآخرين يضعون في حسابهم نتائج ما نفعل ويستجيبون لأفعالنا وفقا لذلك ، ولا ريب أن استجاباتهم تؤثر في معنى ما نفعل ودلالته ، وما يثبت لأفعالنا من معنى لا يمكن تجنبه شأنه شأن التفاعل مع البيئة المادية ، وكلما تقدمت الثقافة ، كلما عظم حظ البيئة المادية من الصبغة الانسانية .

ومما لا ريب فيه أن الحقائق التي تعتمد عليها الأخلاق هي تلك التي تتبع من المصلات الفعالة التي تربط بين أفراد الانسانية بعضهم بالبعض الآخر ، وتفيض من ثمرات فاعليتهم التي جدلوا ونسجوها معا (١٦٥) .

١٦٤ - المرجع السابق ص ص ٢١٧ - ٢١٨ .  
(\*) يذكرنا ذلك الراى بتعريف « هيجل » للحرية بأنها الوعى بالضرورة أو القانون ، والواقع ان ديوى لم يقطع صلته بتمنّته القديمة على هيجل في موضوعات أخرى كثيرة وخاصة متصل بالبحث .

١٦٥ - المرجع السابق ، ص ص ٣٢٨ - ٣٢٩ .

وينكر ديوى على مذهب المنفعة العامة ما يذهب اليه فى أن مهمة التروى والتبصر هى تقدير مسالك العمل على أساس ما تؤدى اليه من الربح والخسارة ، فوظيفة التروى عند ديوى ليست اثارتنا للعمل وحفزنا عليه بحيث نحصل على أكبر قدر من اللذة بل هى القضاء على التعقيدات القائمة فى الفاعلية السائدة بحيث تعيد الاتصال والاستمرار ، وتستعيد التوافق والانسجام ، وتستغل الدافع البيولوجى المحرر ، وتوجه العادة من جديد . وفى سبيل هذا الهدف تكون ملاحظة الظروف الراهنة ويكون تذكر المواقف السابقة ، فيكون للتروى بداية فى الفاعلية المضطربة على أن تكون نهايته فى اختيار طريق للعمل يصلح من هذا الاضطراب (١٦٦) . ويرى ديوى أن النظام الاقتصادى للرأسمالية الذى حل محل الاقطاع له شروره الاجتماعية الخاصة التى جاءت النفعية للتستر عليها والدفاع عنها بتوكيدها على أهمية التملك والتمتع ، فبهذا تبنت النفعية المصالح التطبيقية للرأسمالية ، وأتاحت بنظريتها تأييدا عقليا لكل الاتجاهات التى لا تجعل الأعمال والمشروعات التجارية والصناعية مجرد وسيلة للخدمات الاجتماعية ، وفرصة لنمو الانسان وتطوره بزيادة قدرته على الخلق والابداع ، ولكن بوصفها أداة لتراكم وسائل الاستمتاع الشخصى وتجمعه (١٦٧) .

ويمكن أن تصب فلسفة ديوى القيمية فى تصور ره عن « النمو » : فهو لديه أساس المسئولية الاخلاقية والحرية . وقدرة الفرد أو المجتمع على النمو هى مقياس الخير ومعياره ، وهو لا يعنى عند ديوى التغير أو الزيادة فى الحجم ، فالبعدان الرئيسيان فى مفهوم النمو هما : اتصال التغير واستمراره ، ودمج كل ما اكتسب قيمة أثناء الخبرة السابقة فى العادات الجديدة والفروض والنظريات القائمة فى الحاضر ، ويعنى

١٦٦ — المرجع السابق ، ص ٢١٩

167 — Dewey, *Reconstruction in Philosophy* PP. 144 — 5..

النمو بذلك تحقيق إمكانات جديدة تنشأ في الخبرة • وهنا يقوم جوهر الحرية عند اختيار أحد المكنات الجديدة المبتكرة ، بينما معنى امتناع الحرية *unfreedom* الحيلولة دون خلق إمكانات جديدة ، وعلى قاعدة هذا التصور للحرية يقوم جوهر المسؤولية • ويصدق هذا على كل فرد كما يصدق على كل مجتمع من حيث الخضوع لإذا المقياس ، فالمجتمع المغلق هو المجتمع بلا مسؤولية ، لأنه يرفض « النمو » ، فهو يجاهد لاجتناب الجديد ، ويعاقب كل من ينشده • ومثل هذا المجتمع يحرم أعضائه كلا من الحرية والمسؤولية ، حائلا بينهم وبين النضج الخلقى والنمو (١٦٨) •

ويرى ديوى أن العملية الخلقية والعملية التربوية شيء واحد ، فإذا كانت الأخلاق انتقالاتا للخبرة من الأسوأ إلى الأفضل بصورة متصلة ، فإن التربية هي إعداد وتعلم ، وتحصيل واكتساب الأمور معينة لها جدواها في المستقبل • فالغاية بعيدة ، والتربية استعداد وتهيؤ لهذه الغاية البعيدة (١٦٩) •

وتتجلى فلسفة ديوى التي تحتل القيم منها مكان الصدارة فيما يسميه « بالثورة الكوبرنيقية » التي تعارض ثورة كانط الذي لم يقم في نظر ديوى إلا بإصدار طبعة جديدة لتصورات قديمة عن الذهن وألوان نشاطه في المعرفة أكثر من أن يكون قد أنشأ نظرية جديدة • بينما يترتب على ثورة ديوى الكوبرنيقية انتقال معيار الحكم من السوابق إلى العواقب ، من اعتماد لا حياة فيه على الماضي إلى بناء مقصود للمستقبل • فلم تعد المعرفة تأملا ونظرا من الخارج بل أصبحت شريكا نشطا في « دراما » عالم متحرك على الدوام (١٧١) • ولا ينبغي إذن على

158 — Gotesky, R., in *Encyclopedia of Morals*, art. Dewey.

169 — Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, FP. 145 — 6.

١٧٠ — ديوى ، البحث عن اليقين ، ص ص ٢١٨—٢١٩



المعرفة أن تسعى الى ادراك الحقيقة الواقعة والحصول عليها بصورة تامة نهائية ، فهي تمثل مرحلة انتقال في توجيه وترتيب جديدين للواقع ، وبالتالي فهي وسيطة وسلية تقع بين تجربة وجودية عابرة ، وبين أخرى مستقرة محددة ، ويفترق هذا التفاعل الذي تجرّيه المعرفة افتراقا هائلا عن سائر التفاعلات الأخرى • وليس الفرق بين شيء يجري داخل الطبيعة كجزء منها ، وشيء آخر يجري خارجا عنها ، بل هو فرق بين طريق منظمة من التغيرات ، وبين طريق أخرى غير موجهة • وفي المعرفة تصبح العلل وسائل والمعلولات نتائج • وبذلك تكتسب الأشياء معنى • فموضوع المعرفة شيء قد أعيد ترتيبه وتنظيمه « عن قصد » ، وهو شيء حادث نخبر قيمته بقدر ما يحدث من بناء جديد (١٧١) • وهناك تدخل القيمة • والقيمة ليس لها وجود بمنزل مستقل ، بل هي وسيلة وأداة لتنظيم جديد للموجود واعادة تشكيل له •

وقد أتاحت تلك الثورة الكوبرنيقية لديوى أن يرفع التناقض التقليدي بين المثالية والتجريبية (أو الواقعية) ذلك التناقض الذي يؤكد الفصل بين النظر والعمل • فالمعرفة نوع من العمل وليس ثمة موضوعات محسوسة أو مدركة ثابتة في ذاتها بل أن الموضوعات المدركة خلال التجربة — من حيث هي ثمرة للتفكير — تلك الموضوعات التي نستخدمها ونستمتع بها ، إنما تدمج في معناها نفسه نتائج التفكير فتعدو بذلك أوفر وأكمل معنى • وهذا هو ما يصوغ لديه فلسفة « المثالية التجريبية » ، وفيها توجه الأفكار والاجراءات العملية التي تؤدي بدورها الى نتائج (١٧٢) •

وعلى هذا النحو استطاع ديوى أن يتجاوز كلا من براجماتية جيمس

---

١٧١ — المرجع السابق ص ص ٣٢٢ — ٣٢٤

١٧٢ — المرجع السابق ص ١٩٤

• وشيالر باسقاطه لكل ثنائية تقليدية في الفلسفة ورفضه لترعات التعدد  
والكثره لأن المنهج عنده منهج واحد هو المنهج التجريبي — أو نظرية  
البحث — يطبق على الفيزياء كما يطبق على الانسان • والتجربة الانسانية،  
هي وحدها السلطة الاخيرة • واذا لم يكن في وسع الانسان الا أن يחדش  
القشرة الخارجية من العالم ، تلك القشرة السطحية الزائلة ، فلا يوجد  
رغم ذلك مقياس مشترك للوجود المادي ، وللتجربة أو الخبرة الواعية  
• معاً ، لأن التجربة الواعية للانسان ، بما هي مطبوعة عليه من التقويم ، هي  
المقياس الوحيد للوجود المادي •

## المواقف الوجودية

٢ - سارتر

١ - نيتشه





## تمهيد :

لا تتخذ المواقف الوجودية صورة مذهبية واحدة ، وقد لا تتخذ عند الفلاسوف الوجودى الواحد هيئة المذهب الفلسفى فى أحكامه واتساقه على الوجه الذى يتيسر معه استخلاص موقفه من مشاكل الفلسفة التقليدية ، مثلما تستخلص النتيجة من مقدمتها المنطقية • فالوجوديون ينكرون على أنفسهم صوغ مذهب محدد الجوانب ، مكتمل الخطوط والمعالن ، بحيث يغلق دون جدة تجارب الحياة ونضارتها ، التى يجد فيها الإنسان نفسه منخرطا ازاءها فى مواقف لا تتكرر بل تتجدد كل لحظة ، حاملا مسئولية هائلة ، لا تستند الا لحرية التى هى عين وجوده ، ومصدر الزامه • ورغم أن « الوجودية » Existentialism قد اطلقت عنوانا على اتجاهات كثير من الفلاسفة ، الا أنها لا تصدق عنوانا معترفا به لدى أصحابها الا على فلسفة سائر وسيمون دى بوفوار وميراوبونتى لأنهم وحدهم الذين قبلوا هذه التسمية • أما جابرييل مارسيل فقد يحدث أحيانا أن يقبل هذه التسمية على أن يكون وجوديا مسيحيا ، بينما يرفض مارتن هايدجر ذلك مصرحا بأن فلسفته انما هى « فلسفة وجود » • وكذلك ينكر كارل ياسبرز الوجودية بوصفها موتا لفلسفة الوجود وتجهيدا لها داخل مذهب • وهذا ما نتبينه أيضا عند أصحاب الاصول الأولى للاتجاهات الوجودية ، فلم يعرف لكير كجارد أو لنيثشه مذهب محكم النسيج يمكنهما من الانتماء الى فئة بعينها فى تصنيف فلسفى حاسم • غير أن هذا لا يحول دون أن نكشف خطأ مشتركا فى اتجاهات هؤلاء الفلاسفة يحدد موقفهم من القيمة •

فحندهم جميعا لا يتحدد الوجود الإنسانى الا بوصفه وجودا ذاتيا حرا ، بل هو الحرية نفسها ، اذلك تعلن الوجودية تمردا على كل

محاولة لاختضاع الانسان للحتمية الاجتماعية أو للموضوعية العلمية . وكل ما من شأنه أن يقتصر حرية الانسان في فخاخ ماهية سابقة ، تقيد فعله ، وتلزمه بالسلوك على وجه دون آخر . فالانسان حر يواجه عالما . من البدائل والممكنات ، وهو مسئول عن الاختيار من بينها دون عون من فكر سابق ، أو قوة عليا ، والا كان مسلوب الحرية . وهو بهذا يمنح المعنى والقيمة لوجوده الخاص ، بمقتضى ما يخلعه من معنى وقيمة على العالم من حوله . فالقيمة ليست مستقلة عن الانسان فهو الذى يخلقها عند اختياره لشيء دون آخر ، ومن خلال هذا الاختيار تبرز القيمة الى الوجود ، فالحرية اذن مصدر القيمة التى لا تنبثق من معطيات سابقة ، ولا تتجه نحو معيار سابق بل هى التى تصنع المعيار ، وليس المعيار هو الذى يجب عليها أن تطابقه .

وموقف الوجودية من القيم ليس موقفا طبيعيا ، لأنها لا تخضع لحتمية القوانين الطبيعية رغم أنها ذاتية نسبية متعددة . وليس موقفا مثاليا ، لأن القيم لا تستند الى فكرة سابقة أو قوة متعالية ، رغم أن الوجودية تكشف عن نزعة صورية Formalism تتحدث عن القيم مجردة من كل شروط أو أوضاع ، وبوجه عام دون نظر الى قيم نوعية لها محتواها الخاص .

بيد أن هناك مذهباً وجودياً يرفض رائده بدوى أن يخلط بين الوجود والقيمة . ويفترق في ذلك عن كل صور الوجودية الأخرى . فالوجود لديه وجود جزئى فردى . والوجودية معناها الفردية ، والفردية معناها الذاتية ، والذاتية معناها الحرية ، والحرية معناها الامكانية<sup>(١)</sup> .

والصلة الذاتية بين الذات ونفسها هى الصلة التى تتصف بها الذات فى حالة صفائها وبكارتها ، وفيها تكون وحيدة مع نفسها ، ومع مسئوليتها

---

١ - د . عبد الرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، ص ٢٤

المهائلة ، شاعرة بأن لها معنى لا نهائيا يصدر اليها من كون جريتها مطلقة .  
فهي في عزلة كاملة قد غلق من دونها كل باب وكل نافذة لا تفتح على  
ذاتها ، لأن أى اختلاط مع الذوات الاخرى أو مع الاشياء في العالم تدنيس  
لها وتعكير لصفائها وفض لبقارتها . فالوجود الحقيقى هو الوجود  
الذاتى<sup>(٢)</sup> .

وأما الاخلاق فهي تقويم ، والتقويم قياس الى معيار ( أى قيمة ) ،  
والمعيار ذاتى أو موضوعى ، والذاتى هو القائم بين الذات ونفسها . أما  
الموضوعى فهو الذى يعلو فى الذات وان ظل على صلة بها ، لأن مرد الامر  
فى النهاية الى الذات ، اذ الاصل فى الموضوعية هنا افتراض عام ، يوضع  
غالبا فى مقابل المفهوم الذاتى به يتحقق هذا الربط ، والا فلن نجد قاسما  
مشتركا بين ذوات تفردت بأنفسها<sup>(٣)</sup> .

كذلك يقتضى التفرد ألا يوضع قياس مشترك ومن هنا تنتفى فكرة  
المعيارية . فاذا كان ثمة تقويم ، وبالتالي أخلاق ، فيجب أن يكون التقويم  
موضوعيا أما التقويم الذاتى فهو احالة وتناقض .

ولما كانت الوجودية ، عند بدوى ، تقوم على أساس فكرة الذات  
المنفردة ، المتوحدة المنعزلة ، المنفصلة ، فان التقويم لا بد فيها أن يكون  
ذاتيا ، والتقويم الذاتى مستحيل ، اذن فالوجودية ينتفى معها التقويم  
الموضوعى ، وبالتالي فلا يمكن أن تقول بأخلاق<sup>(٤)</sup> .

ومن ثم ينكر بدوى على الفلاسفة الوجوديين أن يكون لهم موقفهم  
من القيمة أو الاخلاق بمقتضى مقدمات فلسفتهم نفسها التى لا تستطيع  
أن تزودهم بذلك الموقف . وعلى هذا الوجه لا يمكن قيام أخلاق وجودية

٢ — المرجع السابق ، ص ٤٢ .

٣ — د . عبد الرحمن بدوى ، هل يمكن قيام اخلاق وجودية ؟ ص ٢٢٩

٤ — المرجع السابق ص ٢٣١ — ٢٣٢ .

وذلك لأن « الواجب » هو الالتزام الذى يفرضه الغير على الذات المفردة . و « الضمير » هو الشعور الموضوعى المقتحم لحمى الذات ، و « الفضيلة » هى خضوع الذاتية لما تمليه الغيرية . و « الخلق » هو المتواءم الذات على نفسها للانخراط فى سلك الغير . و « الخير » هو خارج قسمة الذات على الذوات الأخرى . و « السعادة » هى التسليم بنضوب الذاتية من عصارة وجودها كيما تصب فى قنوات الذوات الغيرية والموضوعات . و « الايثار » هو استقالة الذات من ذاتها التماسا لوهم الحلول فى الغير ، فلا يكون ثم ذات . و « المسئولية » هى اطراح عبء الاختيار عن النفس لإلقائه على الغير . « والرحمة » هى أن تسلب لنفسك وجود الغير باسم اغنائهم . والغاية النهائية هى افناء الانا فى اللا انا (٥) .

فتلك هى حدود المعانى والتصورات الاخلاقية على حقيقتها كما تضعها الاخلاق المزعومة فى انطباقها على الوجود الموضوعى فى صلته بالوجود الذاتى . وفيها يرى بدوى أن الوجود الذاتى قد فقد كل حقيقته . وعلى هذا فاما أن نقول بالاخلاق ، فنفقد ذواتنا ، واما أن نقول باللااخلاق ، فنخاطر بوجودنا . والوجودى الحق هو ذلك الذى يفضل أن يخاطر بوجوده على أن يفقد ذاته (٦) .

ولكننا سنتعرض لموقف كل من « نيتشه و سارتر » ، فأما الاول ففلسفته بأسرها تعد نظرية فى القيمة ، وقد أدت فلسفته الى تطور نظرية القيمة وازدهارها ولعل نظرية القيمة لم تكن لتأخذ مكانتها الرئيسية من الفلسفة المعاصرة لو لم يشدد نيتشه على أهميتها ، وينفحها أنفاسه الملافحة المشبوبة ، وتكاد أن تكون فلسفته تلك أصلا لمواقف الوجوديين من القيمة ، فهذه المواقف هى وحدها التى تصلح العنوان العصرى لمذهب

---

٥ - المرجع السابق ، ص ص ٢٤٤ - ٢٤٥

٦ - المرجع السابق، ص ٢٤٦



نيتشه ، أو المواجهة الحديثة التي يمكن أن نتحدث من خلفها عن فلسفة نيتشه<sup>(٧)</sup> .

أما سارتر ، فموقفه من القيمة يشغل مكانة بارزة صريحة في وجوديته وتنعكس أهميتها في سائر تحليلاته الانطولوجية للوجود .

### (أ) نيتشه :

منح نيتشه مشكلة القيمة ظاهرها الحاد وأشعل جذوتها ، وكان الفلاسفة قبله يناقشون في أساس القيم أكثر مما يتناقشون في طبيعتها نفسها . وجاء نيتشه فجعل لتصور القيمة أولويته وغلبته على سائر التصورات . ومصدر القيمة عنده هو ارادة القوة *will to power* والانسان هو الذى يخلق القيمة على الاشياء ويضفى عليها المعنى ، فالانسان هو المقوم ، والحيوان لا يقوم ، والتقويم هو خلق القيمة . فالقيمة تملئها الارادة التي لا قانون لها الا ما تخلقه من قوانين لنفسها ، فثمة ضرب من التعسف والمجانية أو افتقاد الاساس<sup>(٨)</sup>

ويمكن أن نفصل الحديث في مذهبه ابتداء من نظريته للوجود ، فالوجود عنده هو الحياة ، وليست الحياة الا ارادة ، وليست الارادة الا « ارادة القوة » . والحياة تقويم ، لأنه لكي يحيا الانسان لا بد له أن يصنع قيما ، بمعنى أن يفاضل ويوازن ، ويعطى لهذا الشيء من القيمة أكبر

---

٧ - قارن :

(١) د . تونغيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٣١٥

(ب) د . زكريا ابراهيم ، مشكلة الانسان ، ص ٢٥٤

(ج) فيليب ميريت في مقدمته للترجمة الانجليزية لمحاضرة سارتر :

### الوجودية والانسانية

Davidson, The search for Meaning in life, PP. 356 — 8.

» — Lavelle, Traité des Valeurs, PP. 92 — 3.

مما يعطيه للآخر: ، ويميل إلى هذا ولا يريد ذاك ، هذا التقويم نفسه هو الوجود أيضا ، فالحياة والوجود شيء واحد لأن كليهما تقويم . والحياة تقويم وإرادة ، ولكنها إرادة قوة ، لأن الحياة لا تستطيع أن تبقى إلا على حساب حياة أخرى ، فالحياة هي النمو وهي الرغبة في التملك . فالحياة إذن إرادة قوة ، أي إرادة تسلط واستيلاء ، وتملك واخضاع . وبذلك يتجاوز نيتشه كلا من شوبنهاور وداروين . يتجاوز شوبنهاور الذي وقف عند إرادة الحياة ، ويتجاوز داروين الذي كانت الحياة عنده تنازعا على البقاء ، بينما هي عند نيتشه إرادة قوة تنزع إلى السيادة والنمو والتوسع ، وهي أشد إيجابية من مجرد الرغبة في حفظ الحياة لأنها تفصح عن اتجاه توسعي expansive . يخلق القيمة في الوجود الانساني والانساني على السواء<sup>(٩)</sup> . وتنشأ القيم في صورتها الاخلاقية من تنازع السلطان والقوة بين السادة والعبيد . فهناك يبرز نمطان من الاخلاقية ، اخلاقية المدهماء masses وهي اخلاقية العبيد ، وأخلاقية السادة أو الاخلاقية الارستوقراطية التي طبعت الحياة الانسانية بطابعها الخاص أثناء الفترات العظمى في الماضي . وهذه الاخلاق « الوجودية » هي التي تمكن الانسان من اكتشاف ذاته الحقيقية ، وفيها يستخلص الفرد نفسه من برائن النزعات العقلية والحتمية المترتبة في النزعة الطبيعية العلمية المعاصرة ، ويتمكن من توكيد جريته الخاصة ، وقدرته على الابداع ، حيث يطرح الانسان روح القطيع التي ألقت به أخلاقية المدهماء اليها ، ويتجه الى الهدف الحقيقي للانسانية ، وهو الانسان الاعلى ، السوبرمان<sup>(١٠)</sup> . ولكن دون هذا الهدف عقبات لا بد من تخطيها ، وأصنام لا بد من تحطيمها قبل أي شيء . وهذا التخطي وذلك التحطيم اينما هو بمثابة ثورة على كل سلطة خارجية، وانكار لكل مصدر للقيم مغاير للانسان يتمثل في أصنام الفلسفة والاخلاق والدين .

9 — Magill, (editor), Masterpieces of world Philosophy,

10 — Davidson, op. cit., P. 356.

فأما أصنام الفلسفة ، فأولها العقل الذى آمن الناس قبل نيتشه .  
بقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود ، ونصيوه حاكما مطلقا قوانينه .  
هى قوانين الوجود ، وفصلوه عن الحياة ، ووضعوه فوق الوجود ،  
وليس جزءا منه يعبر عن جانب من جوانبه المتعددة ، بينما مبادئ هذا  
العقل ليست أكثر من أهام ضرورية للحياة ، نافعة مفيدة ، وأدوات للظفر  
والتملك يتطلبها العقل فيخترعها اختراعا ، ويفرضها على العالم والوجود  
فرضا . ويستخلص نيتشه من ذلك أن العقل خطر لا حاجة للإنسان إليه  
لأنه يتنافى مع الصيرورة ، التى هى حقيقة الوجود وجوهره . أما  
الصنم الثانى فهو الزعم « بعالم الحقائق » أو « الأشياء فى ذاتها »  
الذى يقابل عالم الظواهر . فهذا العالم المزعوم خداع بصرى أخلاقى  
ناشئ عن ازدياء للحياة وصب اللعنة عليها ، وإثارة الاتهام من حولها ،  
فهو إذن تآزر من الحياة وقد أدبرت عنا أو ادبرنا عنها ، بأن نتوهم وجود  
حياة أخرى غيرها وأفضل منها (١١) .

أما أصنام الاخلاق ، فتقوم فى رد القيم الى مصادر غير الانسان ،  
فالبعض يردّها الى الله ، ويردّها البعض الآخر الى عالم المثل ، ويردّها  
الآخرون الى العقل . فكأن هناك شيئا اسمه « الخير فى ذاته » أو « الحق  
فى ذاته » أو « الجمال فى ذاته » ، فهم يقولون : يجب علينا أن نفعل  
الخير لأنه الحق ، ونتمتع بالجمال لأنه الجمال ، بدلا من القول بأن هذا  
يتفق وطبيعتى فأنا أفعله ، وهذا ما يصلح حياتى ، وينفعنى ويؤدى بى  
الى النجاح ، فأنا أعتقد . وهذا يتلائم وذوقى ، ويزيد من حياتى  
الوجدانية ، فأنا أمتع نفسى به متعة فنية (١٢) . وهناك تطل قيم العبيد  
الضعفاء برأسها محاولة الانتقام من قيم السادة الاقوياء ، فإذا كانت

---

١١ - د. عبد الرحمن بدوى ، نيتشه ، القاهرة ، النهضة ، ١٩٥٦ ، ص ١٩٢ - ١٩٩ .

١٢ - المرجع السابق ص ١٦٠ - ١٦٤ .

الفضيلة عند السادة تقتضى القوة والقدرة على الصراع والمغامرة . ونحوها من فضائل ايجابية ، اقتضت الفضيلة عند العبيد الدعة والمسالمة والتواضع والتعاطف ونحوه من فضائل سلبية ، وعن هذا تنشأ المثل العليا التى تجعل من الضعف فضيلة ، ومن العجز عن الانتقام عزوفا عن ارتكاب الشر ، من الخضوع الذليل طاعة ، ومن عدم القدرة على رد العدوان صبرا ، ومن القصور عن تحقيق المطامح تواضعا (١٦) . وقد خرج نيتشه من تحليله لتاريخ الاخلاق حيث تتطور القيم تبعا لاصحابها الذين يضعونها ، خرج بنتائج على أقصى درجة من الاهمية ، أولاها أن العلة فى الانحلال الاوروبى الذى غمر عصره ، ثم فيما عانته الانسانية كلها على مر عصورها من انحلال هو انتصار قيم العبيد وسيطرتها على شرعةقيم السادة الارستقراطية . وثانيها أن منبع الاخلاق واحكام القيمة ليست أوامر الله ونواهيه كما تقول المسيحية ، كما أنه ليس العقل وما ركب فيه من جوهر يأمر بالخير ويميز بينه وبين الشر ، وبما فى طبيعته من « أمر مطلق » يدعو الى فعل الواجب دون شروط ، ومن غير حاجة الى استخلاص قوانين الاخلاق من التجربة كما يقول كانط ، وانما هى الطبيعة الانسانية بما فيها من غرائز حب السيطرة وارادة القوة . وليست هناك أفعال خلقية فى ذاتها انما هناك تفسير للأفعال الانسانية وتقويم لها حسب طبيعة الناعل والمقوم ، وما تطمح اليه هذه الطبيعة من سيطرة وارادة قوة . وليس فى الشئ الذى يخضع للتقويم ما يوجب ذلك بذاته بل هو على الحياد . والاخلاق ضرب من ضروب تفسير الواقع والطبيعة . والقيم الاخلاقية السائدة قيم العبيد لا تتفق مع الواقع والطبيعة ، فهذه الاخلاق تجعل الحياة تابعة لشيء آخر خارج عنها ووسيلة الى غاية أخرى ، بينما غاية الحياة هى الحياة نفسها . كما ترمى هذه المثل العليا الى افقار الحياة والانحطاط بها الى أدنى مستوى للحياة ، بينما يجب عليها ما دامت الحياة

---

١٣ - د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٢١٣ - ٣١٤ .



هى كل شىء ، أن تسمو بها وأن تجعلها خصبة مليئة<sup>(١٤)</sup> . وهنا يحطم نيتشه أصنام الاخلاق بما يسميه بقلب التقويم transvaluation وهو ما يجب أن يشعله الفرد من ثورة على الاخلاقية التى تسود عصره ، فيغدو الخير هو كل ما يعلو فى الانسان بشعور القوة ، و ارادة القوة ، والقوة نفسها ، وأن يصبح الشر كل ما يصدر من الضعف ، وأن تكون السعادة الشعور بأن القوة تنمو وتريد ، وبأن مقاومة ما تعد قصى عليها . لارضى اذن ، بل قوة أكثر فأكثر ، لا سلام مطلقا ، بل حربا ، لا فضيلة بل مهارة . يجب على الضعفاء العجزة أن يفنوا . فهذا أول مبدأ من مبادئ حبنا للانسانية ، ويجب أيضا أن يعاونوا على هذا الفناء ، فأشد الرذائل ضررا هو الشفقة على الضعفاء العاجزين ، من يريد الخلق والابداع فى الخير أو فى الشر ينبغى أولا أن يبدأ بالأفناء واهدار القيم .

أما أصنام الدين فهو الله الذى يغطى نقائصنا عند من يؤمنون به ، ويسد احتياجاتنا ويمدنا بالتفسيرات عندما تعوزنا الأدلة . غالايمان به فكرة سهلة تكشف عن تكاسلنا وضعفنا وخوفنا من الحياة نفسها لأن الله هو الذى يقودنا الى ملكوت السماء . ولكن نيتشه يصيح : « لقد صرنا بشرا ، لهذا لا نريد الا ملكوت الارض » فليس علينا الا أن نؤمن بالحياة فهى القيمة الكبرى ، والغاية القصوى ، أما الله فقد مات ونحن الذين قتلناه<sup>(١٥)</sup> . وبذلك يسترد الانسان حقوقه المسروبة التى انتزعتها منه مذاهب المؤلهة ، لاننا حين ننكر وجود الله ، وننكر مسئوليته ، انما ننقذ العالم ونطلق القوة الابداعية الهائلة الكامنة فى أعماق ارادة الانسان التى عاقتها المذلة والهوان أمام قدرة الهية مدعاة .

ومتى تم للانسان تحطيم تلك الاصنام ، ينطلق فى الدرب الذى

---

١٤ - د . عبد الرحمن بدوى ، المرجع المذكور ، ص ص ١٨٦ - ١٨٩ .

١٥ - د . زكريا ابراهيم ، مشكلة الانسان ، ص ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

يقوده الى الانسان الاعلى • فالانسان وتر مشدود بين الحيوان،  
والانسان الاعلى ، وتر على هاوية عليه أن يعبرها •

وتتميز الطبيعة الانسانية بأنها تملك القدرة على خلق ما هو أرفع  
منها ، وابداع ما يسمو فوقها • فما دامت كل ارادة تقترض هدفا تسعى  
نحوه ، فان الانسان يتطلع الى ما ليس حاضرا ولكنه غاية وجوده •  
والانسان بذلك شيء ينبغي تجاوزه والعلاء عليه لبلوغ الانسان الاعلى  
الذى يعد الانسان ازاءه أضحوكة وعارا مؤلما • ولن يتحقق ذلك الا بقلب  
القيم السائدة ، ورفض كل عون خارجي أو أى سلطات عالية عن الانسان  
وأن يحلق الانسان تحليقا حرا دون خوف ولا وجل فوق الناس والاخلاق.  
والقوانين والتقويم التقليدي للأشياء • مهمة الانسان الحر هي أن  
يكون خالقا للقيم وما دامت تعوزه الهداية والارشاد ، فعليه أن يناضل  
وحده واضعا للأشياء ما يريد من القيم ، فهذا الانسان هو الذى يحدد  
معتقدات العصر كله ، ويمنح الحضارة صورتها • فارضا قيمه على  
الناس وعليهم طاعته طالما كانوا لا يرقون لطبقته الممتازة أو ينتسبون  
اليها • وقد جاء نيتشه نبيا يبشر بمقدم الانسان الاعلى ، فشأنه كما  
يقول ، شأن يوحنا المعمدان الذى بشر بمقدم المسيح •

#### ب - سارتر :

يردد سارتر صيحة نيتشه التى تعلن موت الله ، « لقد مات الله » • •  
حاول هيجل أن يستبدل به مذهباً ، غير أن المذهب قد انهار ، كما حاول كونت.  
أن يستعويض عنه بدين الانسانية ، ولكن الوضعية قد تهاوت • • •  
لقد مات الله ، بيد أن الانسان لم يصبح ملحداً ، فصمت الوجود قد  
اقترب دوماً بالحاجة الى الدين فى نفس الانسان الحديث (١٦) •

---

16 — Quoted in, Desan, W., *Tragic Finale*, Cambridge, Harvard  
university-press, 1954, P. 179.

ويحمل اعلان موت الله عند سارتر الدلالة نفسها عند نيتشه ،  
لأنه يعنى لديهما سقوط كل سلطة تقوم خارج الانسان وتفرض عليه  
قيمه وأسلوب وجوده ، كما يكشف عن غيبة كل عون يبرر للانسان افعاله ،  
ويقدم له النصيح والهداية • ويعترف سارتر بأن ما ورد على لسان أحد  
أبطال ديستوفسكى من عبارة قائلة بأن « الله اذا لم يكن موجودا ، فكل  
شئ مباح » ، هى نقطة البداية بالنسبة للوجودية ، ومن ثم يجد  
الانسان نفسه مهجورا *iorlorn* ليس فى وسعه ان يلتمس شيئا  
يعتمد عليه داخل نفسه أو خارجها (١٧) •

واذا كان الحاد سارتر متفقا فى الدلالة مع الحاد نيتشه • فهما  
يختلفان عن انكار وجود الله عند غيرهما من الملحددين ، فبينما يضيق مذهب  
غيرهما من الملحددين بحيث لا يكون لله ثمة مكان على الاطلاق ، يتسع  
مذهب كل من سارتر ونيتشه ، بحيث يفسح مكانا رحيبا ، قد يستنفذ  
المذهب كله ، لهذا الغائب الازلى • فوظيفة الله الهائلة شاغرة بموته وانكار  
وجوده ، ولكن على الانسان أن يشغلها بنفسه ، صانعا وجوده ، وخالقا  
لقيمه • وهنا يفترق سارتر عن نيتشه ، فاذا كان ذلك لا يتم عند نيتشه  
الا من ثنايا تحطيمه لاصنام الدين والفلسفة والاخلاق ، فانه لا يتحقق  
عند سارتر الا داخل السياق الفلسفى لوصفه الانطولوجى للوجود  
الانسانى •

وموقف سارتر من القيمة لا يحتل مكانة محددة من مذهبه بقدر  
ما يسود فلسفته كلها ، ولا يتيىر بيان موقفه الا بعرض فلسفته فى  
خطوطها الرئيسية •

يفرق سارتر بين نمطين من الوجود *être* « الوجود فى  
ذاته » *letre—en—soi* والوجود لذاته *letre—pour—soi* •

---

17 — Sartre, *Existentialism and Humanism*, English trans. by  
Philip Mairet, London, Methuen, 1949, PP. 33 — 4.

فأما الوجود في ذاته ، فهو وجود الأشياء والعالم والظاهرة ، فهو الوجود الموضوعي والوجود اللاواعي . وليس للوجود في ذاته « داخل » يقابل « خارجا » ، ويكون نظيرا لحكم ، وقانون ، ووعي بالذات . انه هو ماهو ، فلا يمكن أن يكون massif وهو وجود كثيف متكتل ما ليس هو اياه . فهو لا ينطوي على أى سلب ، ولا يعرف التغير أو المغيرة alterite ، فلا يضع نفسه أبداً على أنه غير كائن آخر ، ولا يمكن أن يعقد أى رابطة بالغير ، انه ذاته الى غير نهاية ، ويستنفد نفسه في الوجود ، وهو خالص من الزمانية<sup>(١٨)</sup> . وهذا الضرب من الوجود محدد الماهية ، متطابق مع نفسه ، مكتف بذاته ، ليس فيه ثغرة تقضى الى تصدع أو مفارقة ، وهو بذلك ايجاب وملاء .

أما « الوجود لذاته » ، فهو وجود الانسان ، والذات ، وهو الوعي الذي لا يتطابق مع نفسه في توافق تام ، فهو وجود ما ليس هو اياه . فليس له ماهية تعرفه ، أو طبيعة تحددده . فهو دائماً على مسافة من ذاته لأنه يتجاوزها باستمرار ، مفارقا لها ، متعاليا عليها . فهو إذن نقص في الوجود(\*) ، وتخلخل فيه ، وانحلال في تكوين الوجود في ذاته ، فهو بمثابة « ثقب في الوجود » un trou ، فهو ليس:

(\*) لكي نتجنب الخلط بين تصور الوجود أو الكينونة بمعنى etre ، وبين الوجود بمعنى existence ينبغي أن يقصد بالمعنى الأول : الوجود العام بينما يقصد بالثاني الوجود المشعور به أو الوعي أو الوجود الانساني . وقد عني « بول فوليه » بالتمييز بين فعل الكينونية وفعل يوحّد فائصل في اشتقاق فعل يوجد في اللاتينية هو sistere - ex بما يدل على الخارج ، وهذا يعني عند الوجود بين الارثناسع الذي يجد فيه المرء نفسه على مستوى أكثر علواً ، فيتجاوز مستواه ، ويتفوق عليه ، ويدون هذا العلو المتصل « يكون » المرء مثل الحجر أو الحيوان ، ولكنه لا « يوجد » أو يحقق وجوده لأن الكينونة أو للكائن انما هي نتاج العلل التي تساهم في تكوينه وتشارك في تعيين فاعليته ، بينما الوجود هو الذي يمكن أن يقبل أو يرفض وضعه .

Foulquié p., La Volonté Paris, P.U.F., 1949, PP. 74 — 8.

18 — Sartre, L'être et le néant, PP. 33 — 4.



شيئا آخر غير الاعدام أو الانتفاء néantisation لما هو في ذاته (١٩) .  
بمعنى أنه سلب ونفى له .

وبذلك يجلب الوجود لذاته العدم néant إلى العالم بمقتضى  
كونه نقصا أو فراغا أخفق في أن يكون شيئا . ولأنه سلب ونفى ، فهو  
يعرف أنه ليس هذا الشيء أو ذاك ، وليس له وجودهما المعينى الصلب .  
النقى الذى استقر للشجرة أو المقعد . ولأنه يسعى لأن يكون مثل هذا  
الوجود ، ويتحرق شوقا اليه .

وللوجود لذاته القدرة على انتاج اللا وجود لأنه يعرف أنه مغاير  
للوجود في ذاته ، وخارج عنه ، وبذلك يغدو الاعدام أو الانتفاء ،  
الفعل الذى يتصل بواسطته الوجود لذاته بالوجود في ذاته . وعندئذ  
نتبين أن الوجود لذاته أو الوعى هو « العدم » بعينه ، وهو الوجه  
الآخر من الحرية عند سارتر ، لأن قدرة الوجود لذاته على النفى .  
والاعدام لم تكن ميسرة الا لأنه خارج الوجود في ذاته ، لأنه لو كان  
مستغرقا في كثافته وتماسكه وتطابقه مع نفسه لفقد القدرة على النفى ،  
فالذى ليس هو ، هو القادر على فهم ما هو كذلك ، والوجود  
لذاته وحده يفهم الوجود في ذاته ، وبالتالي فان الوجود لذاته هو  
اللا وجود في ذاته ، أو هو عدمه ، ويعنى أن يكون الوجود خارج  
الوجود في ذاته ، ومفارقا له ومنفصلا عنه ، ونائيا عن النظام  
العلى الذى يحكمه ، معنى ذلك أن يكون حرا ، بل هو الحرية عينها .  
فالقدرة على افراز العدم الذى يعزل الوجود الانسانى عن غيره  
من الوجود هي الحرية . والحرية ليست ملكة faculté للنفس  
الانسانية يمكن البحث فيها ، وليست خاصة تنتسب ، ضمن خصائص .  
أخرى ، الى ماهية الوجود الانسانى . على أن علاقة الوجود بالماهية  
ليست عند الانسان شبيهة بها عند أشياء العالم ، ذلك أن الحرية .

الانسانية تسبق ماهية الانسان وتجعلها ممكنة ، وماهية الوجود .. الانسانى فى حال تعلق فى حرية ، فما يسميه سارتر بالحرية يستحيل أن نميزه عن الواقع الانسانى *la sealité humaine* ، فالانسان لا يوجد أولا لى يكون حرا فيما بعد ، فليس ثمة فارق بين وجود الانسان « وكونه حرا » *être — libre* (٢٠) ويقول سارتر بأن الانسان محكوم عليه بأن يوجد دائما وراء ماهيته . « انى محكوم بأن أكون حرا ، وهذا يعنى أنه لا يمكن أن يوجد لحریتی حدود أخرى غير ذاتها ، أو اذا شئنا ، نحن لسنا أحرارا فى الكف عن أن نكون أحرارا (٢١) » . وتحمل الحرية التى هى العدم ، الواقع الانسانى على أن يصنع نفسه بدلا من أن « يكون » محض كينونة . أى أن يوجد على نمط الوجود فى ذاته ، ومعنى أن « يوجد » الواقع الانسانى هو أن « يختار نفسه » ، ولا شىء يأتيه من الخارج ، ولا من الداخل يمكنه أن يتلقاه أو يقبله ، الواقع الانسانى متروك دون أية معونة من أى نوع ، للضرورة غير المقبولة لأن يصنع نفسه وجودا حتى فى أدق التفاصيل (٢٢) .

واختيار « الواقع الانسانى » لطريقه فى الوجود هو ما يسميه سارتر بالمشروع *project* والانسان بذلك لا يعدو أن يكون سلسلة من المشروعات ، فهو المجموع الكلى والمنظم للعلاقات التى تؤلف هذه المشروعات . ولا يتحقق المشروع الا فى موقف *situation* ينخرط .. بمقتضاه الوجود لذاته فى العالم . وهو محصلة ما يسميه سارتر بواقعية الوجود *facticité* وطريقة الوجود لذاته فى قبولها . والتأثير فيها ، أو هو على حد تعبيره « الامكان العرضى *contingence* » .

20 — Ibid, P. 61.

21 — Ibid, P. 515.

22 — Ibid., P. 516.

الحرية في ملاء وجود العالم<sup>(٢٣)</sup> . ويعنى سارتر: بالواقعية أو الامكان العرضي ، عدم الضرورة واللامعقولية أو العبث . absurdité : فليس هناك مبرر أو أساس نستنبط منه أحكامنا ، وذلك هو حال الانسان ، فهو حادث ممكن contingent لأنه لا يختار أن يوجد ، ولأنه محدود في اختياره ، فالانسان متروك لنفسه دون عون أو تبرير ليختار فعله الذي يحقق به ما يختاره من غاية . وهذا الالتزام يحمل الانسان مسئولية هائلة . وهذه المسئولية المطلقة مجرد مطالبة منطقية بنتائج حريتنا ، فما يحدث لي انما يحدث بنفسى ولا أستطيع أن أتأثر به ولا أن أتمرّد عليه ، ولا أن أذعن له فان كل ما يقع لي هو لي بوصفى انسانا<sup>(٢٤)</sup> . وكل موقف هو لي لأنه صورة اختياري الحر لذاتي ، وكل ما يقدمه لي هو لي من حيث أنه يمثلني ويرمز الى ، والحادث الاجتماعي الذي ينفجر فجأة ويبيوقني ، لا يأتي من الخارج ، فاذا استدعيت للحرب ، فهذه الحرب هي حربي ، انها على صورتي ، وأنا استحقها ، لأنه كان في وسعي دائما أن أفلت منها بالانتحار أو الفرار ، وكوني لم أفلت معناه انني اخترتها ، ربما كان ذلك عن ضعف أو جبن أمام الرأي العام ، لأنني أفضل بعض القيم على قيمة رفض الاشتراك في الحرب ( مثل احترام الناس لي ، شرف أسرتي ... الخ ) فالأمر على أية حال يتعلق باختيار ، وهذا الاختيار سيتكرر فيما بعد حتى نهاية الحرب . فاذا كنت قد آثرت الحرب على الموت أو العار ، فكل شيء يجري كما لو كنت أحمل على عاتقي كل مسئولية هذه الحرب ، وليس هناك عذر excuse لأن الواقع الانساني الحر لا عذر له<sup>(٢٥)</sup> ، فمندا

23 — Ibid., P. 568.

24 — Ibid., P. 639.

25 — Ibid., P. 640.

اللمحظة التي انبثق فيها الى الوجود وهو يحمل عبء العالم ، دون أن يستطيع أى شيء أو أى شخص أن يخففه عنه (٢٦) . فالإنسان متروك . مهمل *délaissé* بمعنى أنه وجد وحده مقذوفاً به الى العالم ودون عون ، منخرطاً في عالم يحمل كل المسؤولية عنه ، دون أن يستطيع أن ينتشل نفسه حتى ولا لحظة واحدة من هذه المسؤولية أو هذا الالتزام . لأنه مسئول حتى عن رغبته نفسها في التملص من مسؤوليته وفي أن يجعل من نفسه سلباً في العالم لا يؤثر في الأشياء أو في الغير .

ولا يجوز للإنسان أن يحتج على حرّيته بالقول بأن ثمة معطيات وعقبات تقف في وجه حرّيته وبالتالي تقال من مسؤوليته ، لأن المعطى لا ينكشف لهذه الحرّية الا كأمر تم ايضاحه بواسطة الغاية التي اختارتها تلك الحرّية . وهكذا لا يتجلى المعطى أبداً على أنه موجود غليظ غفل *orūt* ، بل يتجلى دائماً كباعث لأنه لا يظهر الا في نور غاية تضيئه ، والإنسان هو الذي يضع بحرية الغاية التي بالنسبة اليها تكون حالة الأشياء مهددة أو مواتية ، كذلك العقبة ، ليست عقبة الا لأن الحرّية جعلتها كذلك ، فالصخرة لن تبدى مقاومة في وجهي الا اذا أردت تسلقها ، ولكنها ليست عقبة اذا قررت الطواف حولها وتأملها . تأملاً جمالياً . المعطى في ذاته بوصفه مقاومة أو مساعدة لا ينكشف الا في ضوء الحرّية التي تقترح مشروعات ، فليس ثمة عقبة مطلقة . بل هي بالنسبة لي ، وليست لغيري . وذلك وفقاً لقيمة الغاية التي وُضعتْ حزيتي (٢٧) .

ومع أن الإنسان لا يتعدد بطبيعة بشرية عامة الا أن هناك أوضاعاً وشروطاً عامة *conditio* ، وتحديات شاملة *limitations* لا مفر من مواجهتها ، وهي ضرورة أو وجود الإنسان في العالم ، وأن يضطر

26 — Ibid., P. 641.

27 — Ibid., PP. 568 — 9.



للعمل مع الغير ، وأن يموت في نهاية الأمر . فهذه التحديدات ليست موضوعية أو ذاتية . بل هي تحمل الوجهين معا : فهي موضوعية لأننا نلتقي بها في كل مكان ، ولا مهرب من الاعتراف بها ، وهي ذاتية لأنها ليست شيئا . ان لم يحياها الانسان بنفسه . وغاية الانسان وأهدافه جميعا تكشف عن نفسها كمحاولة للتفوق على هذه الأوضاع الأساسية ، أو التوسع فيها ، أو رفضها ، أو التكيف معها . ومهما يكن من فردية غاية أى فرد ، إلا أن لها قيمتها الكلية الشاملة<sup>(٢٨)</sup> .

ولابد أن يكون الفعل الذى تتحقق به الحرية ، ويلتزم به الواقع الانسانى ، ويحمل تبعته اختيارا من بين عالم الوجود فى ذاته ، ولكن ما هى طبيعة ذلك العالم بالنسبة لنا ؟ انها « اللزوجة » *viscosité* على نحو ما يؤثر سارتر أن يصف به عالم الأشياء ، والحالة التى يكون عليها وقت تقرر الذات الاختيار . وموقفنا منها هو « الغثيان » *nause* فاللزوجة هى الحالة المزدوجة الدلالة ، نصف السائلة ونصف الصلبة ، وهى تبعث فينا شعور النفور والتقرز . ففى اللحظة التى حسبت اننى التقطت هذا الشيء اللزج بين يدي ، أحس أنه ينزلق منى ، فكاننى عندما أحس أننى قد امتلكته ، أحس بأنه قد امتلكنى أنا ، لأنه يستحيل التخلص منه بعد أن يعلق بى ويلصق بيدي ، فاللزوجة إذن رمز له دلالة للموقف الذى يعرض للوجود لذاته فى مواجهته للعالم المتعدد الممكنات ، الفاقد المعنى ، الذى ينوده الامكان والحدوث ، فحينئذ يصيبه الغثيان لأنه كان يود لو كانت الحتمية تسود ذلك العالم ، أو كانت الأشياء مصنفة دخل نسق ضرورى كلى ، أو كانت حياته نفسها ذات نظام محدد ، أو طراز مقرر<sup>(٢٩)</sup> . إلا أن عدم الضرورة

28 — Sartre, *Existentialism and Humanism*, P. 46.

29 — Warnock, M., *op. cit.*, PP. 172 — 5.

كما يقول مارتريث في الأمر الأساسي • والموجودات تظهر وتلتقي  
بها ولكننا لا نستطيع استنباطها من غيرها. قط ، فعدم الضرورة  
ليس تمويهاً ، ولا مظهراً يمكن تبديده ، بل هو المطلق ، وكل شيء  
لا مبرر له • « هذه الحقيقة ، وهذه البلية وأنا نفسي ، ونحن يستبين  
للبرء كل هذا ، تنقلب أبعادنا وتأخذ الأشياء في الدوار ، ذلك هو  
للغثيان » (٣٠) •

ولا يقف الأمر عند الغثيان ، فثمة قلق حاد عنيف . *angoisse*  
يأخذ على الواقع الانساني كل سبيل • فالقلق هو الشعور الذي  
يواجهه الممكنات التي تعرض للانسان الذي عليه أن يختار من بينها  
دون عون من الداخل في صورة حتمية نفسية ، أو عون من الخارج  
يتمثل في حتمية فيزيائية أو اجتماعية وهو الطريق الوحيد التي تتجلى  
بها الحرية ، وبه يواجه الوجود حريته التي  
حكتم بها عليه ، فإل حتمية هناك ولا اشارات  
أو علامات تهدي الى سواء السبيل ، وحتى اذا وجدت هذه العلامات ،  
فعلية أن يؤولها بما يحمل من مسئولية إزاء هذه الممكنات المتعددة الخالية  
من المعنى والمبرر ، وعليه الاختيار دون توان ، وما يلبث ما يختاره  
أن يحمل قيمة معينة هي المعنى الذي خلعه الانسان عليه • والتقويم  
بذلك تقويم « طرد مركزي » *centrifun* . بمعنى أن الذات هي  
التي تمنح المعنى والقيمة للأشياء خارجها دون أن تكون القيمة أو المعنى  
نابعين من الأشياء ذاتها (٣١) •

وتستمد القيمة وجودها من مقتضاها . *exigence* ، ولا تستمد  
مقتضاها من وجودها ، لأن القيمة لا تؤسس طبيعتها المتألية على وجود  
والا كفت بذلك عن أن تكون قيمة ، وبحقيق عدم استقلال ارادتي ،  
وهي لا تسلم نفسها الى عيان تأمل يدرکها بوصفها قيمة ، لأن ذلك

30 — quoted in Desan, op. cit., P. 183.

31 — Ibid., P. 100.

يسلبها حقوقها على خريتي ، لكنها على النقيض من ذلك ، لا يمكن أن تتكشف إلا. لحرية فغالة تجعلها توحيد كقيمة من مجرد الأقران بها كذلك ، وينتج عن ذلك أن خريتي هي الأساس التوحيد للقيم ، وأنه لا شيء مطلقا ، لا يبرز لي أن اتخذ هذه القيمة أو تلك ، هذا السلم من القيم أو ذاك ، فبوصفي موجنودا به توحيد القيم ، فاني غير قابل للتبرير . ويعتري خريتي القلق من كونها « الأساس بغير أساس » للقيم ، ولأن القيم ، من حيث أنها تتكشف جوهريا للحرية ، لا يمكن أن تتكشف دون أن توضع « موضع التساؤل » لأن إمكان قلب سلم القيم يبدو أنه امكانى (١) .

... ويقترب بفكرة القلق عند سارتر فكرتا « التخلي » *abandonment* و « اليأس » *desspoir* ، فأما التخلي — وقد قدمنا له من قبل — فيعني أن انكار وجود الله يلزمنا استخلاص كل نتائج غياب الله ، فيند أن سارتر يختلف في ذلك عن الأخلاق العلمانية *secular* التي تعتمد الى تقليل نفقات افتراض وجود الله بتقليل مسؤوليات الإنسان ، لأن افتراض وجود الله في نظرها افتراض باهظ التكاليف ، بينما سارتر لا يتصور وجود خير قبلي طالما لا يوجد إله يأمر به ، فالإنسان يلقى نفسه مهجورا لأنه لا يجد ما يعتمد عليه سواء في داخل أو خارج ذاته كي يلتصق لنفسه العذر فيما يأتي به من فعل . غير أنه ليس هناك أي قاعدة أو أخلاق عامة يمكن أن ترشد الإنسان فيما ينبغي له أن يفعل ونحن الذين نقرر بأنفسنا وجودنا ، ونحن وجدنا الذين نفعل فيه (٢) . أما « اليأس » فهو أن تعمل دون أمل لأن الأمل معناه أن هناك ضمانا لوجود الأشياء بحتفظ لها بطياع ثابتة ، فلا طمأنينة إذن يمكن أن تتخذ سندا بل هي وهم ، وحبسنا أن نعتمد على خريتنا في اختيارها بين مجموعة الممكنات التي تجعل فعلنا ممكن التحقيق . لذلك لا يمكن

32 — Sartre, *L'être et le néant*, P. 76.

33 — Sartre, *Existentialism and Humanism*, PP. 33 — 4.

الركون إلى القول « بخيرية انسانية » أو رغبة الانسان في تحقيق صالح المجتمع ، لأن الانسان حر ليس له طبيعة بشرية محددة • والواقع نفسه ليس سوى مايقوم على الفعل وفي الفعل • والانسان ليس أكثر مما يريد ، وهو لا يوجد الا بقدر ما يحققه بنفسه ، وبالتالي لن يكون غير مجموع أفعاله ، أو حياته التي يمارسها بنفسه<sup>(١)</sup> •

ولكن كيف يمكن اتقاء هذا الغثيان ، وذلك القلق ؟ الوجود الأصيل الحق *authentique* لا يتقيهما لأنه يعرف أن القلق يكثف عن مسؤوليته تجاه العالم والغير والعصر ، وهو ليس حائلا دون الفعل ، بل هو الحالة الوحيدة أو الشرط الوحيد الذي يمكن أن يتم به الفعل • أما الوجود الزائف *inauthentique* ، فهو الذي يلوذ « بالنية السيئة » *mauvaise in* فرارا من القلق *angoisse* الذي يلح على التزامه ومسؤوليته ، ويشدد على ضرورة الاختيار • والنية السيئة ضرب من خداع الذات ولكنها تفرق عن الكذب ، لأن

الكذب يقوم على الثنائية الانطولوجية بين شخص وآخر يخفى أحدهما شيئا في نفسه عن الآخر ، بينما في النية السيئة يحجب الشخص الحقيقة عن نفسه هو ، وهذا يتم في لحظة واحدة وليس في لحظتين متتاليتين<sup>(٢)</sup> • وهي تعنى جوهريا انكار حرية الاختيار ، فهي تمويه على الذات يعني طمأنينة الوجود في ذاته واستقراره • وهي تنطوي على أداء دور معين ، والقيام بتمثيله على أساس النظر الى سلوكنا كما لو كان مقبولا من قبل ومُخذداً بذلك الدور الذي تؤديه ومحتما عليه • وتتم عن عجز في ادراك أن أي دور من الادوار انما هو ثمرة لاختيار حق أصيل ، وسنظل كذلك سواء واصلنا أدائه أو كففنا عنه • « وليست الحتمية غير ذفئاع تأمل ضد القلق » ، فهي لا تتبدى

34 — Ibid., PP. 39 — 40.

35 — Sartre, *L'être, et le neant*, PP. 87 — 8.



على أنها عيان تأملى ، وليس فى وسعها ما تفعله ضد بينة الحرية .  
ولهذا تتبدى كاعتقاد يلجأ اليه الانسان ، وكغلية مثالية نستطيع أن  
ندفع اليها القلق «<sup>(٢)</sup>» . وهى ليست الا مصادرة أو فرضا ومحاولة  
للهرب تنتم على صعيد التأمل .

ويفضى تحليل سارتر للنيتة السيئة الى نتيجتين : الاولى هى أنها  
سعى دائب من الوجود لذاته لكى يصير وجودا فى ذاته ، أى أن يكون  
شيئا ماديا ثابتا يخضع للجهتية السارية فى الاشياء ، ومن ثم تنتفى  
مسئوليته . والثانية هى محاولة الوجود لذاته أن يكون مجرد موضوع ،  
وذلك بالنسبة للغير أى بحسب ما يتوقع الغير منه ، وليس  
وجودا حرا متغيرا بين لحظة وأخرى . فمهما يكذب الانسان على  
نفسه ، فمصيره مودع بين يديه والشيء الوحيد الذى يسمح له بالحياة  
هو الفعل الحر . ويطلق سارتر أحيانا على نظريته هذه اسم :  
« أخلاق الفعل » و « الالتزام الذاتى »<sup>(٣)</sup> . فغاية الوجودية لديه  
اقامة ملكوت انسانى يكون نموذجا من القيم التى تتميز عن العالم  
المادى ، وليس نموذجا من الخصائص والظواهر التى تشكل  
المنضدة أو الحجر .

وهكذا يتبين أن القلق يلعب دورا رئيسيا فى فلسفة سارتر فهو  
الذى بوساطته تتجلى الحرية وتتميز بدورها بالزام متجدد باعادة  
صنع « الأنا » الذى يعينه الكائن الحر ، وهو الادراك التأملى  
للحرية ، فهو ينبثق من سلب ونفى نداءات العالم وهو بذلك يصبح  
أصل العبد . ويظهر القلق منذ أن أتخلص من قبضة العالم  
الذى انخرطت فيه والترممت به ، وفى اللحظة التى أدرك فيها ذاتى  
كوعى . يملك فهما سابقا على وجود ماهيته ، ومعنى سابقا على الحكم

36 — Ibid., P. 78.

37 — Sartre, Ex. and Hum. P. 44.

غلب غاياته ، ففيه أدرك نفسي حراً حرة مطلقاً ، وأدرك في نفس الوقت أنني لا أستطيع إلا أجعل أن يأتي معنى العالم من قبلي أنا<sup>(١)</sup> .

« اننى أنبثق وحدي ، وفي القلق ، في مواجهة المشروع الوحيد الأول الذي يؤلف وجودي . وكل الحواجز ، وكل الموانع تتداعى ، وقد أعدمها الشعور بحريتي ، فليس عندي ، ولا يمكن أن يكون عندي لجوء الى أية قيمة ضد كونى أنا الذي أصون وجود القيم . ولا يمكن لشيء أن يؤمتي ضد نفسي . وأنا مقطوع عن العالم وعن ماهيتي ، وأنا وحدي الذي أصدر القرار بشأنها دون تبرير أو اعتذار<sup>(٢)</sup> . فالقلق إذن هو مصدر القيمة وأصلها ، كما أنه مجلى الحرية ومفرز العدم . »

ويحل سارتر موقفه الأنطولوجي من القيمة وهو بصدد تحليله للوجود لذاته بوصفه « نقصاً في الوجود » . فان الوجود لذاته لا يمكن أن يحتل الوضع في العدم أو الاعدام néantisation دون أن يجدد نفسه نقصاً في الوجود . فهو يتحدد دائماً بأن لا يكون وجوداً في ذاته أي أنه يؤسس نفسه ضد ما هو في ذاته . والدليل على أن الواقع الانساني نقص ، وهو وجود « الرغبة » desire بوصفها واقعة انسانية ، اذ كيف نفسر الرغبة اذا جعلناها وجوداً طبيعته أن يكون ما هو كائن . فالوجود الذي هو ما هو لا يستدعي لنفسه شيئاً من أجل أن يكتمل ، لأنه كامل متوجب<sup>(٣)</sup> . فالرغبة نقص في الوجود ، ويلاحقها في وجودها الأعماق ، الوجود الذي هي رغبته فيه . وهكذا تظهر الرغبة على وجود النقص في الواقع الانساني<sup>(٤)</sup> . وهذا هو ما يؤدي

38 — Sartre, *L'être et le néant*, P. 77.

39 — Loc. cit.,

40 — Ibid., P. 130.

41 — Ibid., P. 131.

به الى العلو والتجاوز transcendance الذي يمضى الى أبعد مما هو معطى ، بل يجوز القول بأن الواقع الانسانى هو العلو ذاته • وعلى هذا الوجه يمكن أن نعد وجود الذات هو القيمة والقيمة ، بما هى كذلك ، لها الوجود ، غير أن هذا الوجود المعيارى الذى تتمتع به ليس له وجود من حيث هو واقع ، فوجوده هو أن يكون قيمة ، أى ألا أن يكون موجودا ، وهكذا نجد أن وجود القيمة بما هى قيمة هو « وجود ما ليس له وجود » • لهذا يبدو اذن أن القيمة لا يمكن أن تدرك • والقيمة وراء الوجود • وينبغى لنا أن نقر بأن هذا الوجود الذى من وراء الوجود انما يملك الوجود على نحو ما على الاقل •

وتكفى هذه الاعتبارات على حملنا على الاقرار بأن الواقع الانسانى هو الذى يأتى بالقيمة الى العالم • ومعنى القيمة هو أن تكون ما يتجاوز اليها الوجود وجوده • والقيمة أو القيمة العليا هى « الماوراء l'au-delà و « المن أجل le pour » الخاصان بالعلو والتجاوز • وهى المنقوصة — لكل أنواع النقص • وهى بمثابة الوجود فى ذاته الغائب الذى يلاحق الوجود لذاته • وبهذا المعنى تلاحق القيمة الوجود من حيث أنه يؤسب ذاته ، لا من حيث هو ، فهى اذن تلاحق الحرية (١) •

والقيمة فى اثباتها الأصل ، لا يضعها الوجود لذاته فهى جوهرية معناه بل يمكن القول بأنه لا وجود للوعى الذى لا تلاحقه قيمته • ويضم الواقع الانسانى — بالمعنى التواضع — الوجود لذاته والقيمة هنا (٢) • والقيمة فى كل مكان وفى غير مكان ، خاضرة ، وبعيدة عن تناول ، لأنها النقص الذى تفقده ، والعلو الذى نحاول بلوغه •

42 — Ibid., P. 136.

43 — Ibid., P. 137.

44 — Ibid., P. 138.

وإذا كانت الانطولوجيا السارترية لا يمكن أن تضع هي نفسها قواعد أخلاقية ، إذ هي تعنى فحص بما هو كائن ، وليس من الممكن استخلاص أوامر من تقاريراتها ، فإنها مع ذلك يمكن أن تظهرنا على ما عسى أن تكون عليه أخلاق تتحمل تبعاتها تجاه واقع انساني في موقف . فقد كشفت لنا عن منشأ وطبيعة القيمة ، ورأينا أنها النقص الذي بالنسبة اليه يحدد الوجود لذاته نفسه في وجوده بوصفه نقصا ، ولأن الوجود لذاته « يوجد » ، فإن القيمة تنبثق لتلاحق وجوده لذاته . وينجم عن هذا أن المهام المختلفة للوجود لذاته يمكن أن تكون موضوع تحليل نفسي وجودي ، ويمكن أن يكون بدوره « وصفا أخلاقيا » لأنه يعطينا الأساس الأخلاقي لمختلف المشروعات الانسانية . ويدلنا على ضرورة التخلي عن سيكولوجية المصلحة *interet* ، وعن كل تفسير نفعي للسلوك الانساني ، وذلك بكشفه لنا عن المعنى المثالي لكل تصرفات أو اتجاهات الانسان (٢) . وعلى هذا الوجه « يمكن القول بأن الانسان يمثل نفسه انسانا كيما يكون الله (٣) » .

ولابد أن تكون النتيجة الرئيسية لهذا التحليل النفسي الوجودي صريحا لنا عن « روح الجدية *esprit de serieux* » التي لها خاصية مزدوجة ، هي أن تعد القيم معطيات عالية مستقلة عن الذاتية الانسانية ، وأن تنقل طابع « المرغوب فيه » *desirable* من التركيب الأنطولوجي للأشياء الى مجرد تكوينها المادي ، فالخير مرغوب فيه ، في نظرها ، لأنه يجب أن نعيش ( وهي قيمة مرصودة في السماء وتدرك بالعقل ) ، ولأنه مغذ ( أي بمقتضى تكوينه المادي ) . وهي بهذا تحاول أن تتصور هذه المرغوبات على أنها ضرورية وغير قابلة للرد الى غيرها . وتصدر ضرورتها عن تكوينها . ولا ريب أن هذه الروح هي أخلاق سوء النية ،

45 — Ibid., P. 720.

46 — Loc. cit.



لأنها أخلاق تخجل من نفسها ولا تجرؤ على تسمية الأشياء بأسمائها ،  
إبتغاء التخلص من القلق ياخفاء حرية المشروع الانساني في خلق  
القيم على الأشياء ، بحيث تكون الأشياء صامته ومطالب صماء ،  
وليس عليه سوى الطاعة السلبية لهذه المقتضيات أو المطالب (١) .  
بيد أن على الوصف الأنطولوجي ، والتحليل النفسي الوجودي  
أن يكشف للفاعل الأخلاقي أنه الموجود الذي بواسطته توجد القيم .  
وهناك تكون حرية على وعي بذاتها ، وتكشف نفسها على أنها  
الانبوع الوحيد للقلق ، والعدم الذي به يوجد العالم (٢) .

ولم يفى سارتر بما تعهد به في خاتمة كتابه الوجود والعدم ، فقد  
وعد أن يكرس للمسائل الأخلاقية كتابا خاصا . ويبدو أنه قنع منها  
بما عقده من مقارنة في محاضراته « الوجودية نزعة انسانية » ، بين  
الاختيار الخلق والعمل الفني . فالفنان لا يلومه الناس عندما  
يرسم لوحة ، على عدم اتباعه القواعد الموضوعية على نحو قبلي ،  
كما لا يسأل عن اللوحة التي ينبغي عليه أن يرسمها ، فليس ثمة صورة  
محددة من قبل . ينبغي عليه بأن يرسمها فالصورة التي ينبغي أن  
يرسمها هي التي رسمها فعلا . فليس ثمة قيم جمالية قبلية ، بل هناك  
القيم التي تتبدى في تناسق الصورة ، وفي العلاقة بين ارادة الابداع  
والأثر الفني الناتج (٣) . ونجد أنفسنا في الأخلاق في الموقف الابداعي  
عينه لأننا لا نستطيع أن نقرر قبلنا ماذا ينبغي للفرد أن يفعل ،  
بل لكل فرد أن يبتكر القبانون والقاعدة لنفسه ، والانسان يصنع  
نفسه باختياره لأخلاقه .

47 — Ibid., P. 721.

48 — Ibid., P. 722.

49 — Sartre, *Ex. and Hum.* P. 49 — 4.

ورغم أن محتوى الأخلاق متغير متباين عند سارتر إلا أنها لا بد أن تكون كلية شاملة ويوافق سارتر كانط في قوله أن الحرية هي إرادة لنفسها ولإرادة الغير ، ولكنه يفتقر عنه في اعتقاده بأن ما هو صوري وكلني كافيان لإقامة الأخلاق ، لأن المبادئ في نظر سارتر كلما كانت مجردة كلما كانت أسرع إلى الانهيار عند الفعل . فليس هناك قاعدة ذهنية للأخلاق لأن الفعل لا يخضع قط للتجريد ولا يمكن التنبؤ به وعلينا دائما أن نبتكره ، ولا يبقى حينئذ إلا التثبت من أن هذا الإبداع والابتكار إنما قد صدر باسم الحرية (ه) .

وهكذا يتجلى لنا أن الوجود الانساني إنما هو « وعنى خلقى » طالما لا يمكن تصوّره دون قيم واضحة تقترن بوضع المشروعات والمقاصد ، والغايات والأهداف التي يسعى الإنسان في طلبها تحقيقا لوجوده وإثباتا لحرية .

ويكثف موقف سارتر من القيمة انكارا لكل من النزعتين الطبيعية واللاطبيعية فهو يرفض أن يصور السلوك الانساني تصويرا يقوم على الحتمية الداخلية كانت أو خارجية . كما يرفض في الآن نفسه أن توجد القيمة وجودا مستقلا عن الإنسان بحيث يمكن أن يدركها بأي أداة من أدوات ادراكه .

وهما يكن من أمر « نظرة سارتر إلى القيمة » إنما هي نظرة صورية ، ليس بالمعنى الكانطي ، ولكن بمعنى أنه يستخدم لنا الشكل أو الصورة التي يسلك الإنسان في إطارها على أن يبقى لكل ذات أن تملأ محتواها بحسب ما تلتزم به حريتها في هذا الموقف أو ذاك . لذلك لا يستطيع سارتر أن يشير علينا بما ينبغي أن نفعله تحقيقا للخير ، واتقاء للشر في اللحظات والمواقف المختلفة . فنحن الذين نضع خيرنا

في كل لحظة باختيارنا له . غير أن هذه الصورية المعيارية ، صورية  
خاصية تدع الباب مفتوحا أمام الابداع الدائم ، والاضافة المتصلة ،  
وحسبها أن تديننا بالخيرية ، وتحكم علينا بالمسئولية التي لا مهرب  
منها حتى في النية السيئة .

ولا تحول هذه « الصورية » formalism دون أن يتخذ سارتر  
موقفا معينا من قضايا مجتمعة وعصرية ، بل على النقيض من ذلك ،  
فتتيح له أن يتبنى دائما موقفا ثوريا من تلك القضايا . وهذا هو  
ما يؤكد لنا سارتر فيما يكتبه من فضول ومقالات أو قصص  
ومسرحيات . وهو يعرض لنا موقفه من قيم المجتمع البورجوازي ،  
ومطالب الثورة عليه وبناء الاشتراكية على أنقاضه من ثبايا فلسفته  
الثورية التي تدور حول محور أساسي هو الثورة على القيم ، ويكاد  
يشبه في ذلك نيتشه فيما ذهب اليه من « قلب القيم » . ولكن مع  
اختلاف في القصد والغاية . ففلسفة سارتر تنبع من العمل —  
أو البراكسيس praxis بحسب تعبيره الأثير لديه . والأشياء  
والموضوعات لا تدرك الا من خلال العمل الذي يعتوره التغير أثناء  
مزاولته ، ففلسفته عمل ، وتعنى ذاتها كفعل ، وهي اذ تعرض فهما كليا  
للعالم ، فأنما تفعل ذلك لأن مشروع العامل المخطط في النظام  
الرأسمالي هو وجهة نظر كلية للعالم بأسره (٥١) ، وهو في هذا يقترب  
من النظرية الماركسية في مادتها التاريخية ، والعمل الذي يتخذ مجاله  
العالم ، لا يفترق عن فهم هذا العالم ، أو بمعنى آخر ، العمل هو رفع  
القناع عن الواقع unmasking of reality الذي يكون في الوقت نفسه  
تعديلا للواقع وتجويلا له (٥٢) .

51 — Sartre, *Materialism and Revolution*, in *Philosophy of Twentieth Century*, edited by Barrett and Aiken, P. 409.

52 — Ibid., P. 409.

والخير الذى يتشده الانسان الثورى ليس خيرا قبليا ، والا فسد جوهر الثورة ، فهو لا يسعى الى احلال خير قبلى محل خير الطبقة المستغلة ، لأنه هنا ليس فى مرحلة بناء ، بل مطلبه هو التخلص من كل القيم وقواعد السلوك التى ابتكرتها الطبقة الحاكمة • فهذه القيم والقواعد لا توجد الا كموانع وعقبات فى وجه سلوكه • وتهدف بحكم طبيعتها نفسها الى أن تطيل من بقاء الوضع الراهن status quo .  
واذا لم ينظر الثورى الى ذلك النظام القائم على أنه مجرد حادث ممكن ، فلن يستطيع أن يقوم مكانه حادثا ممكنا آخر يكون أكثر ملاءمة له من الحادث الممكن الأول • وعليه أن يكون مقتنعا بأن نظام القيم الذى يسعى الى تقويضه ، أو الذى يطالب به ، إنما هو نظام حادث ممكن ، وليس نظاما ضروريا ، وأن هذا النظام القائم يمكن تجاوزه والعو عليه ، وأن النظام المنشود لم يوجد بعد •

وينكر سارتر تفسير الواقع على أساس العلل واستبدالها بالغايات ، وذلك لأن التفسير بالغايات فى نظر سارتر يتيح للانسان القدرة على تحرير نفسه من المخاوف وتخيرا كاملا ، ويحفزه الى تصور امكان اصلاح وضعه وواقعه ، وأن يندفع الى اصلاحه بالفعل (٥٢) •

والقيمة اذن نداء يطالب بقيام شىء لم يوجد بعد ، والنظام المقبل المنشود هو الذى يقوم عند سارتر مقام القيمة •

ويستند الموقف الثورى الى الاعتقاد بأن الانسان لا مبرر لوجوده ، وأن أى نظام يقيمه البشر يمكن تجاوزه الى نظم أخرى ، وأن نسق القيم السائد فى مجتمع من المجتمعات إنما يعكس بنية هذا المجتمع ، ويميل الى الابتلاء على تلك البنية ، ولهذا يمكن ، بل يجب ،



أن يتخطى الإنسان ذلك الفسق القيمي الى نصفات أخرى لا تدركه الآن على وجه واضح ، ولكنها يمكن أن تستشرف ، وتستشف ، ولا يخلقها سوى الجهد الذى يبذله أفراد المجتمع ابتغاء العلو على النسب القائم (٥٤) .

والثورى لا يشعل الثورة من أجل الثورة . ولكنه يعلو عليها . ويعدها مجرد مرحلة ، فهو يريد تنظيم المجتمع تنظيما ماديا على أساس نزعة انسانية جديدة تتخذ فيها حرية الحرية هدفا لها ، وتكون « الاشتراكية » وسيلة تحقيق عالم الحرية (٥٥) .

ولا يعنى ذلك بأى حال أن سارتر قد أصبح ماديا : فهو يرفض المادية كما ينكر المثالية على السواء ، لأنهما يبيضان الواقع فى نظره ، حيث تلغى المثالية الشئ والموضوع ، وتطرح المادية الذاتى والوعى . بينما لا يند للواقع لكى يتبدى ويظهر من وجود انسان يصارعه ، بمعنى أن للنزعة الواقعية الثورية ، كما يسمى سارتر فلسفته ، تقتضى وجود العالم والذاتية جميعا ، بل تقتضى الترابط الوثيق بينهما ، بحيث لا يمكن تصور ذاتية خارج العالم ، ولا عالم لا تضيئه فاعلية ذاتية . « فأقصى واقع : وأقصى مقاومة : هما اللذان يقومان فى الافتراض بأن الانسان : « موجود — فى موقف — فى العالم » ، وأنه يدرك الواقع متجددا نفسه ازاء موقف (٥٦) » وهكذا يطالبنا العقل الثورى أن نرقى الى التركيب الذى يضم التعارض بين المادية والمثالية .

وهذا التركيب هو ما يسميه سارتر فى كتابه « نقد العقل الديالكتي » بأيدىولوجية الوجود . وهو يفرق بين الفلسفة وبين الايدىولوجية ،

54 — Ibid., P. 414.

55 — Ibid, PP. 421 — 2.

56 — Ibid., P. 423.

فالفلسفة هي طريق خاصة تصير بها الطبقة الصاعدة واعية بنفسها ، وهذا الوعي بالذات قد يكون واضحا أو مضطربا ، مباشرا أو غير مباشر . • ففي عصر النبلاء الجدد للرأسمالية التجارية ، بورجوازية التجار وأصحاب المصارف ، امتلكت هذه الطبقة الجديدة وعيها بذاتها عن طريق المذهب الديكارتي . وبعد قرن ونصف في المرحلة البدائية للصنيع ، كانت الطبقة الصاعدة هي طبقة بورجوازية أصحاب الصناعات والمهندسين والعلماء التي اكتشفت نفسها ، ولكن في غير جلاء ، في صورة الانسان العالمي الذي عرضه المذهب الكانطي<sup>(٥٧)</sup> . فكل فلسفة هي فلسفة عملية ، حتى تلك التي تبدو تأملية صرف ، لأن منهجها سلاح اجتماعي وسياسي . وتظل مثل تلك الفلسفة فعالة ذات أثر ، ما بقي البراكسيس — أي الفاعلية الانسانية الهادفة — الذي أوجدها وأيدها ودعمها ، مجسوسة مؤثرا<sup>(٥٨)</sup> .

وثمة فترات ثلاثة من الابداع الفلسفي تتابعت بين القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر هي التي يمثلها : ديكارت ولوك ثم كانط و هيغل ، ثم ماركس . فقد غدت تلك الفلسفات الأرض التي تنبت كل فكر جزئي خاص ، والأفق لكل ثقافة ، ولا يمكن تخطيها طالما لم يكن الانسان قد تخطى بعد اللحظة التاريخية التي تعبر عنها<sup>(٥٩)</sup> .

أما الأيديولوجية ، فهي عند سارتر مذهب طفيلي يسعى الى للتكامل مع فلسفة العصر السائدة ، فهي تستخدم الفلسفة في اكتشاف أرض جديدة ، كما تستغلها في أغراض الهدم والبناء . ومهما يكن ما تؤدي اليه من تغيرات داخلية ، فما يزال يغذوها الفكر الحي للموتى العظيم .

59 — Ibid.; 7.

57 — Sartre, The problem of Method, English trans. by Hagei London, Methnen, 1963, P. 4.

58 — Ibid., P. 5.

ويصرح سارتر بأن وجوديته لا تعدو أن تكون أيديولوجية تتشد  
التكامل مع فلسفة ماركس التي تمثل في نظره فلسفة العصر التي لم  
تجاوزها فلسفته بعد • وهو لا يقبل منها ماديتها الديالكتية ه على  
أساس أن العلم وحدد هو الذي يستطيع أن يفصل في مسائل ديالكتيك  
الطبيعة والعالم ، وهذا ليس من شأن الفلسفة التي حسبها دراسة  
الانسان • بينما هو مقتنع بالمادية التاريخية ، فهي وحدها  
في نظره التي تهيب ، التفسير الصحيح للتاريخ • غير أن الوجودية هي  
التناول العيني الوحيد لدراسة الواقع الانساني وبذلك يمكن أن  
تحتفظ باستقلالها الذاتي دون أن تنحل داخل الفلسفة الماركسية<sup>(٦١)</sup> •  
ويعيب سارتر على الماركسية ركودها وجمودها اليوم ، لأنها  
تحاول بناء « ديالكتيك دون بشر » ، لذلك فان مهمة الوجودية ، هي  
إضافة « البعد الوجودي » الى الانثروبولوجيا — أى دراسة  
الانسان — الماركسية ، فهو الذي يستطيع أن يذكرها بأنها تدرس  
الانسان وليس الأشياء • والبعد الوجودي هو البعد الذاتي العيني  
في فهمه لنفسه ولغيره ، وفي فعله الحر ، وهذا من شأنه أن يعيد تكامل  
الانسان ، واكتشافه في العالم الاجتماعي ، ومتابعته من خلال  
البراكسيس الخاص به ، أى متابعته في المشروع الذي يقذف به في  
اتجاه الممكنات الاجتماعية في نطاق موقف محدد معرف<sup>(٦٢)</sup> •  
ولن تفقد الأيديولوجية الوجودية ، عند سارتر ، استقلالها  
بوتنحل داخل الفلسفة الماركسية مادامت هي وحدها التي اتخذت  
على عاتقها أن تواجه الوجود الانساني بمقتضى حريته ، وكونه  
وعيا ، وقدرته على تجاوز موقفه الذي لا يتطابق معه قط ، بل  
يوجد كعلاقة معه • وهو الذي يقرر كيف يحياه ، وماذا يكون  
معناه بالقياس اليه ، خالقا القيمة باختياره لها وإلزامه بها •

61 — Ibid., F. 21.

62 — Ibid., P. 181.





## الفصل الثالث

« نحو نظرة شاملة للقيمة »

- |                         |                      |
|-------------------------|----------------------|
| ١ — نقد المواقف السابقة | ٢ — الفاعلية القيمية |
| ٣ — القيم في الفلسفة    | ٤ — القيم في الدين   |
| ٥ — القيم في الفن       | ٦ — القيم في العلم   |



## ١ - نقد المواقف السابقة

أ - المواقف الطبيعية

ب - المواقف المثالية

ج - المواقف المبراجماتية

د - المواقف الوجودية

( تمهيد ) :

لا بد أن يضمّر النقد للمواقف السابقة نظرة مسبقة موحدة ؛ لأنه لا يمكن أن يكون على حياد تام إزاء المواقف المتباينة والنزعات المتعارضة ؛ وقد يكون ائتلاف تلك النظرة المسبقة الموحدة واتساقها قائما على أساس وحدة المعتقد أو وحدة المنهج أو منهما معا ؛ ويتفاوت حظ هذه النظرة من الجلاء والا علان بتفاوت حظها من الحوار مع المواقف التي تواجهها والتي تأخذ منها وتعطيها ، فتتكر منها جوانب قصورها ، وتشيد بجوانب توفيقها ، في سعى دائم إلى بناء موقف متماسك . فليس نقدا اذن ذلك الذي يعتمد إلى ضرب فيلسوف بفيلسوف ؛ وموقف بموقف ؛ فيجتريء من هذا وذاك ، دون أن يكون للنقاد نظرتهم الاصلية المتسقة . ولا يعد من النقد في شيء أن تقتنع بالتوفيق بين رأي وآخر معارض له ، فتلتق بين بعض هذا وبعض ذاك ، مقترضين أن الحقيقة تقع دائما في منتصف الطريق بين كل طرفين متنازعين . فهذا اللون من النقد يشبه سابقه من حيث الرغبة في الركون إلى الدعة العقلية والاستسلام للطفائية الذهنية بإتجاه أيسر الطرق التي لا تكلف صاحبها مشقة البحث عن الحقيقة ومعاناة الخلق والابتكار .

ولذلك آثرنا أن نرجى مناقشة المواقف السابقة حتى يكتمل عرضها جميعا ، فلم نخيل كل موقف بما يوجه له من نقد ، حتى نلم بأطراف القضية ، فيتيسر لنا قدر ملائم من الفهم يعيننا على اتخاذ موقف محدد من القيم . ولا يتحقق ذلك الا بالكشف عن جوانب القصور في المواقف السابقة ، التي تتجلى لدى المواقف الطبيعية في ردها للقيمة واختزالها الى نشاط طبيعي يخضع لحتمية صارمة تختلف نوعيتها باختلاف المواقف البيولوجية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية ، والتي تتبدى لدى المواقف المثالية في رد القيمة الى وجود موضوعي مستقل عن الانسان ، والتي تبرز لدى المواقف البراجماتية في رد القيمة الى مجرد وسيلة ، والتي تظهر لدى المواقف الوجودية في رد القيمة الى الحرية الذاتية المطلقة التي مخلقها خلقا متجددا كل لحظة .

ولعل اجتناب ما تطرفت اليه تلك المواقف أن يفضى بنا الى افساح الطريق أمام محاولة لحل مشكلات القيمة ، وفهماها على الوجه الذي يصون لها خصوصيتها وتركيبها المعقد .

## أ - المواقف الطبيعية

تتفق مواقف الطبيعيين جميعا على تحليل الفاعلية الانسانية الى عناصر بسيطة واختزالها الى وحدة unit تجريبية يسهل اخضاعها للقاييس المشاهدة والتجربة . وبذلك تتحول القيمة الى مجرد واقعة علمية من بين وقائع أخرى تعينها الحتمية التي تشمل بنفوذها كل موضوعات العالم .

وتختلف مواقف الطبيعيين باختلاف نوع الاختزال الذي يردون به الفاعلية الانسانية ، وما تسعى اليه من قيم ، الى عناصرها البسيطة ووحدتها الأصلية .



فأما أصحاب النزعة البيولوجية ، فيردون القِيم الى القوانين  
التي تحكم الكيان العضوي organism ، وأعمها قانون التطور ،  
أن صح أن يكون قانونا ، وما يلزم عنه من القول بالانتخاب  
الطبيعي والبقاء للأصلح . وهذه القوانين لا تفرق بين الانسان  
وبغيره من الكائنات الحية ، وبالتالي تغفل دور الانسان في تغيير وجه  
العالم وفقا لقيم يقوم جوهرها فيما ينبغي أن يكون الذي يتجاوز  
ما هو كائن الذي يخضع بدوره لاحتمية تجعل من نشاطه عملية  
تلقائية لا ينفذ اليها تصور لغاية أو مثل أعلى . ولا يسمح ذلك  
النشاط التلقائي المحتوم بفاعلية قيمية ، لأنه يتزع المسؤولية  
عن الانسان ويضع زمامه في يد القانون الطبيعي الذي لا يفسر القيمة  
بقدر ما يفسر ماضيها وتاريخها الطبيعي الذي تتجاوزه الى غاية  
تسعى الى تحقيقها ، فالفاعلية الانسانية القيمية تنطلق من الواقع  
الطبيعي ابتداء ، ولكن لتسمو عليه ، وتحكم عليه بما ينبغي أن  
يكون ، حاملة تبعثها التي لا يمكن أن ينهض بها القانون أو الواقع  
نفسه . بل أن افتراض الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح ، وكذلك  
تصور التطور انما هو افتراض قائم على تصور قيمى لأنه في نظر  
أصحاب هذا الاتجاه غاية الكائنات العضوية التي ينبغي أن تمضى  
نحوها ، والمقياس الذي يحكم به على مرتبة وجودها ، فئمة غاية  
للتطور ومثل أعلى ، والقيم بذلك هي التي تفسر التطور أكثر مما  
يفسرها . كما يمكن القول بأن افتراض البقاء للأصلح لا يزودنا  
بمصدر للتقويم لأنه هو نفسه خاضع لتقويم متصل ، فما هو  
أصلح ، انما يتغير معناه ، وتتبدل مقاييسه وفقا للقيم التي يخلعها  
الانسان على تصوره للأصلح ، فقد يكون من يتمتع بقوة عضلية ،  
أو من أوتى قدرة ذهنية ، وقد يكون رجل السياسة ، أو رجل الفكر ،  
أو رجل العلم ، أو الفنان ، أو رجل الحرب ، فهذه التصورات

تتباين بتباين القيمة التي تخلع عليها • ولا يمكن أن يكون الانتخاب الطبيعي هو ما يفرق الانسان عن غيره من الحيوان ، بل هو الانتخاب الملائم ، أن أبيع ذلك التعبير ، لأن ما يفرق الانسان عن غيره انما هو تمرده على الطبيعة وحراجه معها والظفر منها بما لا يمكن أن تقدمه له الطبيعة طواعية وتزولا على حتمية القانون • ولم يستطع أن يتميز الانسان بفرديته وعضويته في المجتمع ومشاركته في العالم الانساني الا بترويضه واستئناسه للطبيعة والتحكم في قوانينها وفقا لقيمه التي تحدد ما ينبغي أن يكون •

واذا ما مضينا في الحديث عن حاجات الانسان العضوية كما يفعل أنصار هذا الاتجاه تفسيراً لكل فاعلية انسانية ، فلن نجد ما نتحدث به عن قيم انسانية على الاطلاق لأننا سنقف في فاعليات الانسان عندما يماثلها في النبات والحيوان ، بينما لابد لكى نجد ما نفسر به قيمه أن نتخطى هذا التفسير الى غيره مما يتيح لنا ادراك مسؤولية الانسان في تحقيق غاياته التي يتصور بها ما ينبغي أن يكون •

أما أصحاب المواقف النفسية ، فيحاولون الارتفاع عن المستوى الذي يشارك فيه الانسان غيره من الكائنات العضوية الى مستوى يميزه عنهم ، فيردون القيمة الى التكوين النفسى للفرد بما ركب فيه من عدد ، يقل أو يزيد ، من الغرائز والدوافع والميول ، محكومة بحتمية نفسية لا مهرب منها • فالتقسويم اذن عملية نفسية باطنية تخلع القيم على الأفعال والأشياء الخارجية بمقتضى ما رتب في الانسان من جهاز نفسى • وبذلك نعود الى الحتمية مرة ثانية ولكن بصورة أخرى ، فالحتمية البيولوجية تظل الكائنات الحية كلها بالزام خارجى لا فكاك منه بينما الحتمية السيكولوجية تسوق الفرد بحسب ما يضطرب به باطنه من رغبة موقوتة يندفع الى اشباعها ، وهنا

ينتقى معنى الالتزام ، فلا معيار ولا قيمة الا بما تحكم به الرغبة .  
وبيعث عليه وجدان اللذة والألم • وهذا من شأنه أن يلقي بالقيم  
فريضة للتغير والنسبية فتفقد المسؤولية معناها ، ويحتجب المثل الأعلى  
وراء ضباب كثيف من تذبذب الرغبات والميول • وبذلك يختلط ما هو  
مشروط بما هو مطلق ، وما هو وسيلة بما هو غاية ، ويؤخذ الواحد  
في موضع الآخر على أساس ما يسمى بتحويل العواطف *transfert des*  
*sentiments* ، فكل ما يكثر اقترانه في النفس بحال عاطفية  
معينة يتشبع بهذه الخاصة العاطفية • ويتصل هذا التحويل بصدور  
الأفعال المنعكسة المكتسبة التي يرى بعض علماء النفس أنها المصدر  
الوحيد للظواهر السيكولوجية • ويؤدي هذا التحويل الى نقل  
الوسيلة الى مركز الغاية مثلما يتشد البخيل المال والذهب ، غاية  
وليس وسيلة ، كما يسعى محب السلطة الى اللقب والمنصب (١) •

وبذلك نفقد كل مقياس لأحكام القيمة نفرق به بين ما هو مصطنع  
وعرضي ومشتق من ناحية ، وبين ما هو أساسى وماله قيمته الذاتية  
التي تجعل لما يتصل به من الأشياء أو الأفعال قيمة الوسيلة من  
ناحية أخرى ، ولن يكون للاعلاء *sublimation* الذى يعنى  
عند فرويد توجيهها للغرائز الاصلية الى غايات مثلى تكون بمثابة  
قنوات تصريف أخرى ، لن يكون له شأن الا اذا كان لما يفضى اليه  
قيمته الخاصة التي تتميز عن ارضاء الغريزة، ويعنى هذا أن الاعلاء لا يفسر  
القيمة بل القيمة هي التي تقسره وتمنحه دلالة وجذوا • فالحديث عن  
القيمة لا بد أن يخرج عن نطاق الحديث عن تكوين نفسى لأته عاجز بذاته  
عن خلق القيم •

وأما أصحاب المواقف الاجتماعية ، فيحاولون تفسير ما عجز عنه  
النفسانيون من ايضاح الثنائية التي يحس بها الفرد في أعماقه ، بين

1 — Laland, La psychologie des Jugements de Valeur, P. 7.

ما تتسوقه الرغبة الى اتيانه ، وبين ما يرغبه المجتمع على فعله .  
والفرق بين النفسانيين والاجتماعيين هو أن ما يعد الزاماً اجتماعياً  
عند الفريق الأول ليس شيئاً إلا لأن الفرد قد تمثله داخلياً internalized  
وأصبح جزءاً من تكوينه النفسى الذى يجرى مجرى الحتمية السيكلوجية  
التي تتجلى في طريقة اطلاق اللاوعى لمكوناته أو في الصلة بين المثير  
والاستجابة أو غيرها من التفسيرات النفسية المتعددة ، بينما هو عند  
الاجتماعيين صادر عن عقل جمعى يجتل من الفرد مجرد جزء من  
جهاز أكبر وتكوين أشمل هو المجتمع الذى يوجد خارج الأفراد  
وداخلهم ولكن على نحو مستقل . فالمجتمع عند دوركايم هو أصل  
القيم ومصدر الالزام ، وهو ليس مجنوع أفراده ، بل المركب الذى  
ينتج عن ائتلاف الأفراد في علاقات اجتماعية مؤدياً الى عقل جمعى  
متميز عن عقول الأفراد المكونين له . وهو في هذا يشبه مركباً  
كيميائياً له خواصه التي تختلف عن خواص عناصره المؤلفة له بتفاعلها  
معا . ولذلك لا توجد القيم والمثل العليا عند الأفراد بل في هذا  
المركب الكيميائى المنفصل عنها ، لأن الفرد لا يجد في نفسه المواد  
والعناصر التي تشكل القيم والمثل ، لأنه لو ركن الى قواه الخاصة ، فيما  
يقول دوركايم ، فلن يجد في نفسه الميل أو القدرة على تجاوز  
ذاته الى تحقيق المثل الأعلى . ولا بد أن يكون ذلك ، هناك ، في المجتمع .

وتطبيقاً لهذا ، فان الفرد سواء اذا ما حقق قيمة أو تمرد عليها  
يكون ممثلاً في الحالين لارادة العقل الجمعى الذى يلزمه بهذا الازعان  
أو ذاك العصيان . بل ان الأمر ليجاوز ذلك الى القول بأن الفرد  
حين يطيع قيم المجتمع السائدة أو حتى عندما يحاول قلبها والثورة  
عليها ، انما يصدر في ذلك عن تعبير عن مطالب مجتمعه ولا فرق اذن  
بين الازعان للمجتمع وبين عصيانه ، ولا يملك لنا دوركايم تفسيراً  
لهذه المفارقة الغريبة الا بالزعم بأن هذه هي ارادة المجتمع التي لا راد



للقضائها • فالمجتمع حين يكون في حاجة الى استقرار ، يدفع أعضائه الى طاعة قيمه ، واذا ما كان في حاجة الى تغيير ، يسوق بعض أعضائه الى معارضتها • فكأن الأفراد لا يملكون من أمر أنفسهم شيئا • وليس عليهم الا التعبير عن العقل الجمعى • وليس ثمة بيان يصدره العقل الجمعى بطبيعة الحال ويذيعه في الناس ليعرفوا مسبقا أى السبل ينتهجون ، ونحن لا يمكن أن نعرف ما يريد الا بعد أن يمثل بعض الأفراد لقيمه ، ويتمرد عليها آخرون ، فهناك يمكن أن نقول ، لا بد أن هذه هى ارادة العقل الجمعى •

واذا ما استطاع الرواد من أفراد المجتمع أن يقبلوا نسق قيمه بأسره فان التعقيب الاجتماعى الوحيد على ذلك هو أن العقل الجمعى قد تطلب هذا من قبل وقد سبق فقدره • وهكذا نجد أنفسنا ازاء حلقة مفرغة ودائرة شيطانية لا مخرج منها ، فهذا التفسير بالعقل الجمعى أو المجتمع ، يضعنا أمام اله غريب ذى طبيعة كيميائية ، فهو مركب Compound من الأفراد ، ولكنه سرعان ما يستقل عنهم بمشيئته وارادته التى تتمثل لدى الأفراد فى صورة قسر خارجى والزام داخلى معا وفى آن واحد • ولهذا الاله روح تشيع فى جسده وهى على حد تعبير دوركايم نفسه ، مجموع المثل العليا الجمعية • ويتسم هذا المجتمع بما تتسم به الغايات والقيم ، فهو « الخير الأقصى » الذى فرغب فيه ورتعلق به ونسعى اليه ، كما أنه « السلطة » التى تملئ علينا واجباتنا • فهو خارج عنا باطن فينا •

ولا يعد هذا حلا لمشكلة القيمة أو تفسيرها لها ، بل هو مجرد وضع للمشكلة لا يقدم جوابا بقدر ما يثير من أسئلة ، فالعقل الجمعى أو المجتمع أصبح مشجبا تعلق عليه حلول كافة المشكلات • ورد القيم الى المجتمع على هذا النحو لا يفسر لنا لماذا يسلك الفرد وفقا لقيم معينة فى موقف ، ويتصرف فى ضوء غيرها فى موقف آخر،

بل ان مسئوليته تذوب تماما في هذا الكائن الهائل الذى يملأ عليه مرة أن يلتزم بقيم معينة ، ويجبره مرة أخرى على أن يثور عليها ، فلا خيار له في هذا الالتزام أو ذاك النكوص . كما لا يستطيع العقل الجمعى أن يفسر لنا كيف تتغير قيمه وتتطور ظالما أن حكمته تخفى على الأفراد ، و ظالما لا يدخلون معه شركاء أصلا ، بل يكتشى بهم عناصر في مركب كيماوى لا يشبه مقوماته في شىء . وهذه الحتمية الاجتماعية تجعل من الأفراد كائنات سلبية عاجزة أمام كائن مكتمل جاهز عليهم أن يصنعوا الى تعاليمه ، مهرعين الى تنفيذها عن وعى أو لا وعى . ويبدو أن دور كايم كان يلوح في هذا محتفظا بشىء من الدين الوضعى ، « دين الانسانية » و « الكائن الأعظم » .

وهكذا نتبين أن موقف دور كايم لا يفسر القيم ، بل انه افترض ضمير قيما سابقة أبرزها ايثار الجماعية على الفردية ، والمجتمع على الفرد .

ويمتد « ليفى بريل » بهذه الحتمية الاجتماعية التى تطوى معها القيم الخلقية وسائر القيم ، الى نتيجتها المنطقية ، فينكر مشروعية بحث ما ينبغى أن يكون ، مكتفيا بما يسجله لنا العلم الوضعى للعادات والتقاليد والآداب التى يدين لها الناس بالولاء فى المكان المعين والزمان المعين . وبذلك ينهار التصور التقليدى للعلوم المعيارية فلسنا فى حاجة الى ما يدلنا على ما ينبغى أن يكون مادام المجتمع كئيل بذلك ، وليس علينا الا أن نسجل الظواهر الاجتماعية ومن بينها الظواهر الخلقية والجمالية والعقلية بحيث نخضعها لوسائل التجريب والمشاهدة ، واصفين ما هو كائن منصرفين عما ينبغى أن يكون .

ويقوم التصور الوضعى للقيم على افتراض أن الفرد لا دور له ولا أهمية والمجتمع هو كل شىء ، فهو وجده الذى يجدر بالدرس والبحث ، بينما النظرات المعيارية أو هام فردية لا تقبلها مقاييس العلم

الموضوعية التي تكشّف عن القوانين الاجتماعية التي تحكم الظواهر الخلقية . ويصرح بريل بأن معرفة هذه القوانين يمكن أن تؤثر في المنظم الأخلاقية متى أتاحت إقامة فن أخلاقي معيارى . فإذا كانت معرفة القوانين التي تنتظم الظواهر الاجتماعية والخلقية تتيح لنا استخدامها وتعديلها والتحكم فيها ، فعلى أى أساس نقيم هذا التحكم ؟ أليس التحكم فى حاجة الى سياسة وخطّة وبرنامج خاص ؟ أى أننا فى حاجة الى معرفة ما ينبغى أن يكون . وهكذا نعود فى نفس الطريق الى القيم ، فدراسة ما هو كائن لا تستغرق معها تحقيق ما ينبغى أن يكون . وهل يستطيع الانسان الانتظار حتى يعرف نتائج علم العادات لكي يضع قيمه ، أو ما يسمى بالفن الخلقى أو علم الصحة الخلقية ؟ ان الانسان لا يكف لحظة عن مواجهة المواقف التي تستلزم منه اتخاذ قرار فى ضوء مثله وقيمه ، ولا يمكن أن ينتظر حتى يخترع له أحد علماء العادات من الوضعيين جهازا يكشف به عن اتجاه الحتمية الاجتماعية فى هذا الموقف بعينه لكي يتصرف على الوجه الملائم بل عليه أن يتصور ما ينبغى أن يكون وأن يتحمل تبعه تحقيقه . كما أن علم الاجتماع أو علم المعاديات لا يمكن أن يوفر علينا ضرورة الاختيار . ولتكن القيم باطنة فى المجتمع ، على نحو ما يزعمون ، ألسنا فى حاجة الى استخراجها ، وخاصة اذا كانت قيما جديدة مازالت جنينا فى رحم فترات التخمر والغليان ، التي يتحدث عنها دوركايم ، أفلا يدفع المجتمع البعض الى استجلائها والدعوة اليها والذود عنها ؟ ان صح هذا ، فانه لا يتحقق الا على يد من ينصرفون عما هو كائن فيقبلون على ما ينبغى أن يكون ، وهذا نشاط غير مشروع عند ليفى بريل .

ولا ندرى لحساب من أقام بريل هذه الأسلاك الشائكة بين دراسة ما هو كائن وتصور ما ينبغى أن يكون فى مجال القيم الانسانية ،

فهذا ضرب من الحذقة لا تستقيم به الحياة الاجتماعية القائمة على القيم كما لا يستقيم به العلم نفسه الذى تعوزه القيم فى فروضه التى يعمد الى اثباتها .

وقد أدى هذا الصراع الموهوم والتعارض الزائف بين ما هو وصفى descriptive ، وما هو معيارى ، فى مجال القيم الى أن يعرض « فرنون فان دايك » Van Dyke اقتراحا يضم هاتين الفئتين الى فئة ثالثة هى ما يسميها بالبحث التوجيهى أو الارشادى prescriptive يوفق فيه بين المسلمة المعيارية والنتيجة الوصفية ، فهذا فى نظره كفى بعبور الهوة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، بين الواقعة والقيمة ، بين الوسيلة والغاية (٢) .

على أن الموقف الاجتماعى الوضعى من القيم ، مثل غيره من المواقف الوضعية الأخرى ، كالوضعية المنطقية ، انما يحجب موقفا قيميا معينا ، هو الرغبة فى التملص من المسئولية ، والتنازل عن الحرية الفردية التى تشارك فى صوغ القيم ، والاندماج فى واقع متعال لا خيار فيه ، والوقوف منه موقفا سلبيا ، مادامت القيم قد ثبتت فى الوقائع واندمجت فى المجتمع ، وليس لنا الا أن نستسلم لهذا الواقع الاجتماعى . وأما المواقف الاقتصادية ، فهى احدى الصور النوعية من الموقف الاجتماعى ، الا أنها أكثر تحديدا فى تفسير القيمة . غير أنها تختزل الفاعلية القيمة الى مجرد نشاط اقتصادى يتمثل فى انتاج المقومات المادية الضرورية ، لحياة البشر . فكل شئ يتحول فى نظرها الى سلعة تحكمها قوانين التبادل والعرض والطلب . وخطر هذا النوع من الاختزال هو الوقوف بتفسير الفاعلية الانسانية عند مرحلة معينة من مراحل التطور الاقتصادى للمجتمع ، فمن المعروف أن علم الاقتصاد

---

2 - Van Dyke, V. Political Science, PP. 8 — 13.



لم يزدهر الا بازدهار النظام الرأسمالى ، لذلك طبعت نظريات القيمة .  
الساخرة بالنزعة الاقتصادية ، بذلك الطابع الرأسمالى الذى يعبر عن .  
مرحلة موقوته من مراحل تطور الانسانية •

فأما الماركسية ، وان كانت تناهض الرأسمالية ، فقد انطلقت .  
منها ، وأقادت تفسيرها للتاريخ الانسانى على أساس من تحليلها  
للنظام الرأسمالى ، ولكنها تختلف عن النظريات الاقتصادية الأخرى .  
فى اقامتها نظرة كلية عامة تتجاوز النظام الرأسمالى الى التطلع الى  
نظام لا طبقى تحل فيه جميع مشكلات الانسان •

ولنظرية القيمة لديها مستويان : الأول يكشف عن نشأتها فى العمل  
الانسانى ، والثانى يكشف عن اغترابها فى أيديولوجية تعكس بطريقة  
أو بأخرى ، أسلوب الانتاج القائم ، على نحو ما قدمنا • وهذا  
المستوى هو ما يعنينا هنا من الموقف الماركسى ، من حيث هو موقف  
طبيعى يشترك مع المواقف الطبيعية الأخرى فى التمييز داخل الخاعلية .  
الانسانية ، بين بناء أدنى ( لبقاء الكائن العضوى أو اللذة أو اللبىدو  
أو المنفعة .... الخ ) ، وبين بناء أعلى ليس له بالقياس الى البناء  
الأدنى الا استقلالاً ذاتياً موهوماً • ويجد الانسان نفسه فى الماركسية  
أمام حتمية اجتماعية بيد أنها أضيق حدوداً من حتمية العقل الجمعى  
أو المجتمع ، لأن المجتمع عندها لا تشمله وحدة ، ولا يلتئم فى تآلف ،  
بل هو منقسم الى معسكرين متطاحنين ، أحدهما طبقة حاكمة مالكة قائمة  
بالاستغلال ، والثانى طبقة محكومة لا تملك شيئاً وخاضعة للاستغلال •  
والوعى الطبقي *class consciousness* أو اشراك مصالح الطبقة ،

هو مصدر القيم ، ومن ثم فليس هناك قيم مشتركة فى المجتمع  
الطبقي ، فكل طبقة قيمها التى تتحدد بمصالحها • وانتصار قيم طبقة  
على أخرى أو اندحارها مرصود مكتوب لدى ما تسفيه الماركسية  
بقوانين التطور الحتمى للمجتمع ، واذا ما تصادف أن اضطلع بعض

الأفراد بالدعوة الى قيم جديدة فلا بد أن يكون ذلك تعبيرا عن ارادة التطور الحتمى ، فلو لم يكن ثمة « زيد » من الناس للتعبير عن هذه الارادة ، فلا بد أن يقوم « عمرو » بذلك ، ولا يملك الأفراد شيئا ، وليس لهم أى دور حاسم سوى التعبير عن ارادة التطور التى تتمثل فى مصالح الطبقة الصاعدة ، كما ذكرنا آنفا ، واذا كان من المفهوم أن يعبر الفرد عن مصالح طبقته ، وفاقا لما تقول به الماركسية ، فكيف نفهم انسلاخ البعض عن مصالح طبقتهم والتعبير عن مصالح طبقة أخرى ؟ وليس للماركسية تفسيراً لذلك سوى رد كل شئ لارادة التطور ، فهى التى تجرى « حركة التنقلات » بين أعضاء الطبقات ، وتحدد لكل فرد ما يجب أن يعبر عنه • وليس هذا تفسيراً بقدر ما هو تبرير لما يحدث من وقائع قد تخالف نظرتهم •

والقيم عند الماركسية ، شأنها شأن كل مظاهر الأيديولوجية ، مجرد انعكاس بعيد لأسلوب الإنتاج الذى يتشعب الى قوى انتاجية وعلاقات انتاج • والقوى الانتاجية هى الأكثر ثورية والأقرب تغيراً من علاقات الانتاج ، كما أن « أدوات الانتاج » هى أكثر عناصر القوى الانتاجية ثورية وأبدأها بالتغير ، وبالتالي فإن القيم الصاعدة هى القيم المعبرة عنها • واذا فالقيم مثل كل ألوان الفكر ، تعبیر لخلق عن المادة . ومظهر انعكاس لها لأن الأولوية للمادة • ولكن لو سألنا : مم تستمد أدوات الانتاج ثورتها ؟ فإن اجابة الماركسيين هى أنها اختراع لتحسين أساليب العمل يؤدى الى تغير العلاقات الانتاجية البائدة ، ولكنهم يقفون عند ذلك لا يريمون • بيد أننا اذا دفعنا تحليلهم المادى الى أبعد من ذلك ، لنعرف كيف يتم هذا الاختراع لأدوات الانتاج ، فوجدنا أنفسنا قد تجاوزنا هذا التصور المادى ، وذلك لأن الاختراع يفترض تصورا لهدف يسعى الانسان الى تحقيقه • فاختراع الأداة لا يحدث تلقائيا ، ولا بد أن يسبقه تصور وتفكير يقوم على اختيار

من بين ممكنات تعرضها الطبيعة عليه فيعالجها ويحوّزها وفقاً لفكرة تحددها غاية انسانية معينة ، أى أننا نجد أنفسنا في قلب تصور قائم على القيم ، فالقيم الانسانية اذن تسبق اختراع الأداة الذي يعد في نظر الماركسية جوهر ثورية القوى الانتاجية ومحرك التطور الاجتماعي . وبذلك لا يمكن أن نقر الماركسية في ترتيبها لعناصر الفاعلية الانسانية الذي يضع المادة قبل القيمة . فالإنسان من حيث هو كذلك ، لا يمكن أن يتخلى لحظة واحدة عن تصوره القيمي حتى في أدنى مستويات مطالبه العضوية وفي انتاج مقومات حياته . والقيم ليست انعكاساً فائياً لهذه المطالب ، بل هي أساسها وأسلوب ارضائها معا .

ومن الغريب أن الماركسية تتردد الى ضرب من النزعة المثالية عندما تضى على الطبقة العاملة كل صفات الكمال ، خالعة عليها كل القيم التقليدية وكأنها تجسيد لها ، وذلك لأن الطبقة العاملة اليوم هي التي تحمل تبعه نقل المجتمع الى المرحلة التالية ، وشأنها شأن كل طبقة صاعدة في كل مرحلة هي التي تحقق القيم المثالية . وهذا اعتراف مضمّن من الماركسية بأن هناك قهراً جاهزة تتمثلها الطبقات الصاعدة على مر العصور ، ومتى أصبحت بعدئذ طبقات منهاره تخلت عنها لغيرها . وهذا الاعتراف الضمني لا يستقيم مع منطق منهج النظرية الماركسية ولا يكاد يفترق عن وقوف النظرية — في عرف أنصارها على الأقل — عند المجتمع الشيوعي اللاطقي وتحميله كل آمال الانسانية وأحلامها ، وكأن الانسانية قد بلغت خاتمة المطاف ، فهذا حلم لا يختلف قط عن أحلام أصحاب اليوتوبيات القديمة الا من حيث المادة التي تبني منها مدنهم الفاضلة .

### (ب) المواقف المثالية :

تتفق المواقف المثالية في تصورها للقيم على موضوعيتها واستقلالها عن الانسان ، فهي معطاة له ، سواء كان وجودها متعالياً على الأشياء

مفارقة لها ، أو باطنا فيها ، محايثا لها ، وهي عامة ، ثابتة ، مطلقة لا تتباين بتباين الأفراد أو تتعدد بتعدد رغباتهم ومصالحهم فهي لا تسمح باستثناء ، ويمكن أن تكون موضوعا للتأمل العقلى أو العيان الحدسى .

وتعود بنا المواقف المثالية الى الحتمية ولكن في ثوب مختلف عن المواقف الطبيعية ، فبينما ترتد الحتمية عند الطبيعيين الى كيان الانسان العضوى أو تكوينه النفسى ، أو عقله الجمعى ، تنبثق الحتمية عند المثاليين من طبائع الأشياء وصفات الأفعال بحيث يكون الالتزام بالقيم هو مطابقة الطبيعة المثالية للأشياء والأفعال . وعلى هذا الوجه يمكن أن يوجه للمواقف المثالية النقد نفسه الذى يوجه للمواقف الطبيعية من جهة القول بالحتمية التى تعنى اقرارا لنسق محدد من القيم تحديدا سابقا لا يملك الفرد بمقتضاها إلا التنازل عن فاعليته والاندماج في واقع متعال .

وليس في وسع المواقف المثالية أن تفسر التغير الذى يلحق بالقيم الانسانية ، بل تقف بالانسان والعالم عند حدود لا يقدر واحد منها على اجتيازها ، فالقيم هى بعينها منذ وجد الانسان ، وموقفه منها هو بعينه منذ لقيها ، وحسب الانسان أن يعرفها لى يلتزم بها . وهذا الموقف المثالى من القيم موقف يغلق دون الانسان آفاقا في قدرته أن يرثاها مادام يجد نفسه رهين عالم تكتنفه الماهيات الثابتة ، وزعتها بالعدل والقسطاس عناية الهية ، أو عقل كلى ، أو روح مطلقة . وهكذا لا يستطيع الانسان شيئا سوى ما تمليه عليه ماهيته ، وما تجذبه ماهيات الأشياء اليه . كما أن الانسان لديها عاقل رشيد ، والأشياء معقولة جصقوفة تحفل بقيمها كما تحمل عناوينها ، وكما يطلق بالسيلج أسغارها ، وما على الانسان إلا أن يلتقط منها ما يسوقه العقل أو الحدس إلى تناوله ، وهذا في نظرنا يقلل من شأن



فاعلية الانسان في اكتشافه للقيم والتزامه بها ، والاضافة اليها ،  
وتغييرها والتمرد عليها ، بل وخلقها أحيانا ، لأن الانسان لم يمتلك  
فاعلياته دفعة واحدة بل يضيف اليها دوماً وكذلك قيمه ، بينما تضع  
المثالية القيم خارج الزمان ، فهي لم تتغير ، ليس لها ماضى ولا مستقبل  
بل حاضر مستمر ، كذلك تثبت الفاعلية الانسانية بصورة متعسفة عند  
الانسان الراشد المتمدين السوى ، صارفة النظر عن تاريخه وتدرج  
اكتسابه لهذا النحو من الفاعلية ، خلال تجاوزه لمطالبه العضوية  
والنفسية والاجتماعية ، وتفوقه على توزعها ونسبتها •

### (ج) المواقف البراجماتية :

تنطلق المواقف البراجماتية ابتداء من تصور قيمى خاص ، هو ايثار  
العمل على النظر ، وهذا يحدد بطبعه من أفق المذهب ، ويلزمه  
بقيود تثقل من خطوه الى حل مشكلات الانسان وتفسيرها • وأول هذه  
القيود أو الحدود ، الوقوف بالقيمة الى عدها مجرد وسيلة ، مقايستها  
هو احراز نتيجة ناجحة تعود على صاحبها بالنفع • فليس ثمة غايات  
مطلقة في ذاتها بل هي نسبية وسلية • ونحن ننكر أن تكون القيم غايات  
مطلقة قائمة هناك في نفس الوقت الذى ننكر فيه أن تختزل القيم الى  
مجرد وسيلة • لأن هذا الزعم أو ذاك انما يفض من شأن القيمة  
بوصفها فاعلية انسانية مركبة تضم الغاية والوسيلة في تأليف واحد  
سنحاول بيانه بعد قليل ، لأن الوقوف بها عند الغاية يجمدها ويجعلها  
شيئاً من بين أشياء العالم قائماً هناك وعليها العثور عليه ، كما أن  
ردها الى الوسيلة يجردها من طبيعتها التى تقوم على التفاصيل  
والتسلسل بحسب ما تعد وسيلة اليه ، فلا تمايز بين الوسائل ما دامت  
مفضية الى نتائج ناجحة مهما يكن مجال الحصول على النتيجة ، ومهما  
يكن من مستواها • ولا ريب أن نجاح الوسيلة نفسه في حاجة الى تقويم  
سابق في ظل قيم سابقة ولا بد أن من تصور قيام مقاييس سابقة تعين النجاح

أو الاخفاق لهذه الوسيلة أو تلك ، لأن النجاح نفسه تصور قيمى لا يصلح أن يكون هو نفسه مصدرا للقيم ومقياسا لها • كما أن الوسيلة أو الغاية تصوران متضايقتان ، كما يقول المناطقة ، لا يفهم الواحد بمعزل عن الآخر •

وليس في مقدور البراجماتية أن تقدم لنا فهما يستوعب القيم جميعا ، لأنها هي نفسها قد اجتزأت منذ البداية بجانب من القيمة وأقامت فلسفتها بأسرها على موقف خاص هو ايثار العمل على النظر ، أى أنها بدأت بموقف مبيت سابق من القيم أرسلت القول فيه بغير استقرار ، ولم تبدأ بتحليل للفاعلية الانسانية يمكن أن يسلم بحكم منطقته الى موقف معين من القيم • ولا نقصد هنا الطعن في صحة مذهبهم في ايثار العمل على النظر ، فهذه مسألة أخرى ، ولكننا نشير الى قصور منهجهم في تحليل القيمة لأنهم يحللون القيم جميعا وهم قابعون داخل قيمة بعينها ، ومن ثم فلا يمكن أن نأمن لتحليلهم لسائر القيم • وقد كان من الأسلم منهجيا أن يبدأ المذهب شاملا بنظرته كافة صور القيم ليوقف ايثاره في نهاية الأمر على قيمة دون أخرى وليس العكس •

#### (د) المواقف الوجودية :

تتحدث المواقف الوجودية عن القيمة كثيرا وتحتفل بها أشد الاحتفال ، ولكنه احتفال مريب ، لأنها في الوقت الذى تقول فيه أن الانسان يتصرف وفقبا لقيمة ، تقول أنه يتصرف ضد أية قيمة ، لأنه يخلقها كل لحظة فتتزلق من بين يديه كما يتزلق وجوده نفسه وماهيته أيضا • فليس ثمة قيمة تلزم الفرد بل عليه أن يخلق ما يلزمه من قيمة ، وإذا ما خلقها فلن تكون وجودا يؤثر عليه • والوجود الانسانى نفسه نقص وعوز ، والقيمة هي هذا النقص عينه ، وهيئات أن يشغل هذا النقص • لأن الانسان على مسافة دائما من الوجود الملىء ، أو الوجود في ذاته بتعبير سيارتر على نحو ما قدمنا • والقيمة لا يمكن

أن تكون معيارا والا وجد الإنسان نفسه ملزما إزاءه ، بل أن القيمة إذا تكررت وثبتت لم تعد قيمة لأن على الإنسان أن يخلقها كل مرة عند كل موقف ، فتتعدد القيم تعددا لا ينحل إلى سواء ، ولا يرد إلى وحدة ، وذلك لكثرة المواقف التي يواجهها الفرد كثرة بغير حدود • فهي أبداع متصل وخلق متجدد •

أين هي القيمة إذن ، إذا ما كانت تنكر في عين اللحظة التي تخلق فيها ؟ إن الفرد ليتحول عند الوجودية إلى « اله » يخلق ثم ينقض ما خلقه ، بل عليه لكي يحتفظ بحرية الخلق أن يخلق نفسه والعالم كل لحظة ، فحرية مطلقة ، وهو محكوم عليه بهذه الحرية ، فهذه هي مجانية *gratuité* الوجود التي تنكشف في عبثه ولا معقوليته ، لأنه وجود بغير أساس • وإذا كان فاقده الشيء لا يعطيه ، كما يقولون ، فكيف نطلب من الوجودية ، أن تفسر لنا القيم أو تحل إشكالاتها إذا كانت تقيم تصورهما للإنسان والعالم والقيم على غير أساس على نحو ما تعترف هي بذلك ؟ وما حاجتها إلى القيم والالتزام إذا كانت الحرية مطلقة لأبدية لها ولا نهاية ؟

فاذا كانت القيم في نظرنا ليست مطلقة ولا ثابتة ، فإن فيها رغم ذلك ، ما يمكن التحدث عنه • والإنسان لا يخلقها خلقا متجددا ، بل يضيف إليها في الوقت الذي يضيف إلى وجوده ويكمله • فهي مثل وجوده ليست نهائية تامة ، بل في حاجة إلى الالتزام بها وإقرارها واتخاذ موقف منها ، وكل موقف يضيف إليها ويزيد من خصوصيتها • وهذا لا يغني قط أنها تخلق كاملة في لحظة ثم يلقي بها سريعا إلى هوة النسيان والعدم ، بل هي في حاجة إلى إقرار أفراد الإنسان الذين يصوغونها بالتدريج ، ويلتزمون بها • وهم في ذلك يحققونها بصورة يزداد كمالها باستمرار حتى تغدو قيمة مسلما بها • ولا محل للاعتراض بأن القيمة ليست هي المعيار أو أن القيمة لا يمكن تثبيتها •

لأن المعيار أو القيمة المكرر الالتزام بها ، مرحلة من مراحل تكوين القيمة ولا يشترط الخلق المتجدد لوجود القيمة ، لأن من الممكن أن اختار الالتزام بمعايير قديمة سابقة ، وقيم متكررة ، ومن هنا يصبح المعيار أو القيمة القديمة ، كأي شيء آخر ، مستعد لأن يختارها الانسان ويلتزم بها من بين قيم ومعايير أخرى • ولكن على أن يكون ذلك الاختيار نابعا من الباطن وليس مفروضا من الخارج فهذا وحده هو شرط الالتزام الذي لا يفرق بين قيمة ابداعية ، وقيمة ثابتة بالتكرار • والانسان بهذا الالتزام يسعى الى اكمال وجوده والزيادة منه ، وليس الى خلقه وانكاره كل لحظة ، فمثل هذا « اللاهوت العلماني » ان صح هذا التعبير الذي تفترضه الوجودية انما يؤدي الى انكار الوجود والقيمة من حيث أرادت لهما الاقرار والتوكيد • ويصبح الوجود أو القيمة مثل مناديل الورق لا تستخدم إلا مرة واحدة ، ثم يلقي بها الى عرض الطريق •

واذا لم نفترض ضربا من التواصل communication وقدرنا من الاتصال continuity في وجود الانسانية وقيمها ، فلا بد أن ينهار الأساس الذي يقيم عليه « سارتر » زعمه بأن الفرد يقرر لنفسه في عين اللحظة التي يقرر فيها للآخرين وللانسانية كافة ، وينهار معه أساس المسؤولية كلها •

## ٢ - الفاعلية القيمة :

أول ما نتبينه في المناقشات التي تدور حول القيمة ، ومحاولة تحديد طبيعتها ، أن الامثلة والحالات التي يردنا اليها الباحثون — فيما عدا نيتشه — متماثلة لا يقع حولها خلاف ، فهي أمثلة مستمدة من أمور قد حكم سلفا بأنها تحمل قيمة • وكل من حاول أن يؤيد أو يفند وجهة معينة من النظر يحيلنا الى أحد تلك الأمور التي لا يخالجنا الريب في أنها تحمل قيمة ، ولا يسعه بعدها إلا أن يكشف عن المحور أو الخيط الذي



يمكنه من ضم هذه الامور جميعا ، التي قد تبدو أحيانا على تناقض فيما بينها ، فيبلغ بها تعميما موحدا يشملها جميعا . ويمكن في تلك الإشارة المستمرة الى ما يعرفه تاريخ الانسان من أمثلة ، افتراض سابق مؤداه أن ما يحدد محتوى القيم ، ايجابا أو سلبا هو الاجماع الانساني الذي يدرك بالحس المشترك مع تفاوت الباحثين في تقدير هذا الاجماع ، فقد يلف الانسانية بأسرها ، أو أمة بعينها ، أو طائفة خاصة الى غير ذلك من درجات التفاوت . وربما كان ذلك مبررا لما ذهب اليه البعض ومنهم جورج مور من القول بأن القيمة لا تقبل التعريف لأنها مطلقة البساطة لا يمكن تحليلها الى عناصر وأجزاء ، ونحن اما ندرك قيمة الشيء أو لا ندركها ، وليس من وسيلة لتفسيرها غير خلطها بغيرها من الصفات . . .

فالبداية اذن قد عرفت وحددت مادمتا نسلم بها ، اعلانا أو اضمارا ، في الاحالة الى أمور معترف بانطوائها على قيمة ، أما ما يلي ذلك فهو البحث عن مصدرها المشترك ، وهنا تفترق الطرق .

ونلاحظ أن المواقف السابقة يقف كل منها بالفاعلية الإنسانية التي تصدر عنها القيم عند مستوى معين من مستوياتها تثبت القيم فيه وتفترض أنه مصدرها والتعبير المطلق عنها . فمنها من يجمد عند أول درجات السلم ، مثل الموقف الطبيعي ، لا يحاول أن يرقاه حتى نهايته إن كان له نهاية ، ومنها من يثب الى قمته دفعة واحدة ، كما يصنع الموقف المثالي ، لا يعترف بغير هذه القمة بداية ونهاية .

فاذا افترضنا ، على سبيل التبسيط والايجاز ، وجود مستويين للفاعلية ، مستوى أدنى هو مستوى الحاجات العضوية والنفسية والاجتماعية ، وهي حاجات أولية عقل . ومستوى أعلى ، هو مستوى المطالب الثقافية والعقلية والروحية ، وهي مطالب خضعت للاكتساب والتعليم وساهم فيها الخلق والابتكار ، لانقيتنا المواقف الطبيعية تلود

بـالأول بينهما لا تعترف المواقف المثالية إلا بالثاني ، ولرأينا أن المواقف  
المراجعية والوجودية لا تفرق بينهما لأنها عندها سواء .

غير أن هذه المستويات بمثابة مراحل تمر بها الفاعلية الإنسانية ،  
وهي الشروط الأساسية للفاعلية القيمة فلا يمكن إذن أن يكون أحد  
هذه المستويات أو المراحل أو الشروط ، والمعنى واحد ، مصدرا وحيدا  
للقيمة ، أى لا يصلح أن يكون نقطة بداية لها أو نهاية شوط ، أو حتى وصفا  
لفاعليتها . وذلك لأن القيمة مركبة كلى لا يمكن أن تنحل الى عنصر  
بسيط بل تدخل الشروط السابقة في بتائها مندمجة فيها ، مع تفاوت  
حظ كل منها في تراكيبها . والقيمة ليست صفة من بين صفات الإنسان ،  
أو لونا معينا من ألوان نشاطه ، بل هي المطابع المميز للوجود الإنسانى ،  
وبالتالى فهي الحال أو الأسلوب أو النحو الذى يكون العالم عليه بالنسبة  
الى الإنسان . فهي تعبير عن الوجود الإنسانى فى الوقت الذى تكون  
فيه حكما يصدره الإنسان على العالم ، أى أنها تضرر وجهة نظر للواقع  
فى عين اللحظة التى تحدد فيها نسقا واعيا للسلوك . وهذا هو ما يجوز  
تسميته « بالطابع الميتافيزيقى » للقيمة . ونقصد به ذلك الطابع الذى  
تقصر دونه العلوم الجزئية فلا تستطيع نتائجها ، كل على حدة ، أن تتيحه  
لنا لأهم فاعلية القيمة ، وبيان دلالتها الكلية . فالنظرة التى تضم نتائج  
العلوم الجزئية وتتجاوزها الى وحدة نسقية تكتمل بمقتضاها تلك النتائج  
وتملا ما بينها من فجوات ، هي نظرة ذات طابع ميتافيزيقى لا غناء  
عنه فى كل موقف يتخذه الإنسان ازاء وجود أو ازاء الغير والعالم ، وهو  
ما تنكشف فيه القيمة وتحدث تأثيرها .

وتوكيدها على وجود ذلك الطابع لا ترعاه نزوات الشك أو روايات  
السوفسطائية ، أو مزاعم الوضعية فى رفض ميتافيزيقا القيمة ، لأن هذا  
الرفض إنما يوجب لديها تسليما مضرا يضرب معين من الميتافيزيقا ، فهي  
تقيم أفكارها على أساس أن الاختيار لا يكون إلا بين ميتافيزيقا

اطلاقية ولا ميتافيزيقا على الاطلاق ، وذلك في الوقت الذي تتخذ فيه مواقف محددة من الفكر والسلوك ، حريصة على مراعاة القيم مبدأ وقاعدة لكل منهما ، ولكن دون سند من البرهان والدليل •

ولا يقلل القول بتغير القيم أو نسبيتها من طابعها الميتافيزيقي لأن ذلك لا يقلل من حقيقة وجود القيمة وأثرها في حياة الانسان ، بل يجب أن يتخذ من تغيرها ونسبيتها قاعدة ننطلق منها الى بيان الطابع الكلي للقيم ، ذلك الطابع الميتافيزيقي ، لنعود ثانية عن طريقة الى فهم الفاعلية القيمة عند هذا الفرد أو ذاك ، في هذا الموقف أو غيره •

ويفترض الطابع الميتافيزيقي للقيمة بدوره طابعاً قيمياً للوجود ، بمعنى أن هناك سلماً متدرجاً تنتظم به الاشياء والافعال وتتمايز في رتب متفاضلة ، وأن هناك صلة بين الانسان — كحضور مؤثر — وبين هذه الاشياء والافعال ، وهذه الصلة هي التي تمنح حياة الانسان معناها وتضع على الاشياء والافعال عنوانها •

واذا كانت « اليتبعية » oughtness هي جوهر القيمة ، فهذا يعني أمرين ، أولهما أنها فاعلية « اختيارية » ، وثانيهما أنها فاعلية « مؤثرة » ، وكلا الأمرين متداخلين يعتمد الواحد فيهما على الآخر • فأما الفاعلية الاختيارية فتتضمن اختياراً لغاية (١) من بين غايات ، ويشترط لقيام الاختيار أن يكون اختياراً بين ممكنات وليس بين ضرورات والا افتقد مشروعيته ، كما يفترض الاختيار بين غايات ممكنة أن تكون الفاعلية الانسانية « حرة » تملك حق القبول أو الرفض • ولكن ما هي طبيعة تلك الحرية ، وما هو مصدرها ؟ ليست الحرية الانسانية ، وهي شرط الفاعلية القيمية ، حرية مطلقة تبدأ دائماً من الصفر أو العدم •

---

(\*) من الطريف في لغتنا العربية ان لفظ الاختيار نفسه يتضمن قيمة لأنه مشتق من الخير والتخير والخيرة ، فالاختيار إذن هو السعي الى ما هو خير من غيره وإيثاره على نفسه عداً •

فالإنسان لا يجد نفسه في فراغ يشغله بما يخلقه خلقا متجددا ، بل يواجه عالما فسيحا من الأشياء والبشر يعد وجوده جزءا منه • ومصدر حرية هو أن وجوده ووجود العالم من حوله لم يتحددا بعد تحددا تاما نهائيا • فهذا « النقص في التعيين والتحديد » هو مصدر حرية الذي يتيح له أن يضيف الى الوجود برغبة موصولة في اتمامه واكماله ، وسعى الى المزيد في تحديده • فالعالم في وجوده وحركته يسمح للإنسان بهامش من الحرية ناتج عن عدم اكتماله ونقص تحدده • ولولا هذا النقص أو الهامش لكان ورود أفراد الإنسان الى العالم محض تراكم كمى لا أثر له في تغيير بعض جوانب العالم ، أو في تغيير وجه العالم كله أحيانا ، ولما كان في مقدورنا أن نفسر تطوره ، ولعجزنا عن فهم تغير الإنسان نفسه وتطوره ما دامت الأمور مستقرة قد تم تحديدها وفرغ منها • وعلى أساس من فكرة نقص تعيين الإنسان والعالم يمكن أن نفهم الفاعلية القيمة من حيث هي فاعلية « مؤثرة » • فبذلك وحده يمكن أن يقاوم الإنسان « عفويته » الأصلية المبتوثة في المستوى الأدنى لنشاطه ، ويعلو عليها ، كما يقدر على التحكم في « حتمية » قوانين العالم الذي يحيط به ، ويسيطر عليها • وعلى هذا الوجه ، لا تصبح الحرية مقولة معطاة للإنسان ، أزلية خالدة ، يوصف به ، بل « تحريرا » له يسعى اليه ، ويتأكد من ثنايا نضاله من أجل تجاوز العفوية والحتمية ، والاضافة الى وجوده ووجود العالم •

ولا يملك الإنسان هذه الجرية إلا اذا استطاع أن يفصل نفسه عن سائر العالم ، فيتفتح بقدر من « الانفصال » عنه ، لأن استغراقه في العالم استغراقا تاما يجول بينه وبين أن يتخذ منه موقفا آخر سوى اللامبالاة التي من شأنها الغاء كل معنى للقيمة التي تفترض أن ثمة ما ينبغي أن يكون يغاير ما هو كائن ، وليس قائما بعد ، وعلى الإنسان أن يلتزم بتحقيقه • فالإنسان إذن لا يقف ازاء العالم موقفا بغينه إلا لأنه استطاع



أن ينشئ ضرباً من البعد أو المسافة بينه وبين العالم ، يجيز له أن يتتعد عن المشهد كله ليتأمله ويحكم عليه ، بغية تنظيمه وتأليفه وبناءه على نحو جديد ، فيه الحق والخير والجمال وسائر القيم • غير أن هذا الانفصال ، أو هذه المسافة ليست واقعا ممنوحا للإنسان ، فالتجربة المباشرة لا تدلنا على شيء من ذلك ، ونحن نحس احساسا مباشرا بالتصاقنا بالعالم وامتزاجنا به ، ورغم ذلك نمارس حريتنا في اتخاذ ما نشاء من المواقف ازاء هذا العالم • ولا نجد تفسيراً للتعارض بين ما ندركه من التصاقنا بالعالم ولا نحسه من انفصالنا عنه الا أن يكون ذلك الانفصال ثمرة « خيال » الإنسان • فالخيال نشاط ينفرد به الإنسان عن غيره من الكائنات ، وبه وحده يخلق فوق الواقع معدداً اياه ممكناً من بين ممكنات أخرى يمكن أن يتطلع الى تحقيقها •

فالخيال بمغايرته للواقع الراهن ، ييسر للإنسان أن يتميز بوجوده عن غيره ، ويتيح له أن يقول كلمته في وجه العالم بوصفه وجوداً منفصلاً عن وجوده • ورغم أن هذا الانفصال ليس واقعياً ، الا أنه يعود — بعد أن يتم في الخيال — الى التأثير في الواقع عن طريق تصور ما ينبغي أن يكون ، الذي يكون بدوره ممكناً من بين الممكنات ، أى بوساطة القيم • وبدون ذلك الانفصال ، لم يكن للإنسان غير الانفعال بالعالم ، بحيث يغدو ككل جزء من أجزائه وقد تحدد مصيره وفصل في أمره ، بينما صار بذلك الانفصال شريكاً في تحديد مصيره ومصير العالم معاً • وبدلاً من الاكتفاء بالانفعال بوصفه جزءاً من كل ، جعل له الانفصال عن العالم هويته الخاصة التي وقف بمقتضاها طرفاً مقابلاً للعالم في عملية « تفاعل » يتبادلان فيها التأثير والتأثير ، وتتحدد بالعلاقة الدينامية بين طرفين هما الإنسان والعالم •

ويقتضى التفاعل الذي يجري بين الإنسان والعالم مشاركة الإنسان بفعله في صنع نفسه العالم • وإذا كان الفعل على غير مثال

سابق ، فلا بد أن يكون « ابداعا » ومن ثم تكون الفاعلية الانسانية من ذلك الوجه فاعلية ابداعية ، ولكن دون أن تعنى أنها خلق من عدم ، لأنها مشروطة بتواصلها مع غيرها ، محكومة باتصالها واستمرارها .

ويعنى تواصل الفاعلية الانسانية ، أنها ترتبط بغيرها من الفاعليات والاشياء ، فهي ليست غريبة عن العالم الذى نشأت فيه ، وليست بمعزل عنه ، كما يعنى اتصالها واستمرارها ، أنها لم تتكون دفعة واحدة ، بل هى فى عملية متصلة من الصنع والنمو لم يفرغ منها بعد .  
فهي ليست اذن خارج العالم ، كما أنها ليست خارج التاريخ ، وما يصدق على الفاعلية الانسانية يصدق على القيمة بوصفها أسلوب وجود الانسان وطابعه .

وعلى أساس فكرة تواصل الفاعلية بغيرها ، واتصال تكوينها ونموها ، يمكن أن نجد حلا للتعارض التقليدى بين الفرد والمجتمع ، فالانسان لم يستقل بشخصيته فردا له تميزه الخاص عن غيره منذ وجد على الارض ، فلم يستطع أن يستخلص فرديته من السديم الانسانى الذى لم يتشكل بعد الا خلال زمن طويل . والتاريخ يدلنا على أنه كان مندمجا فى كل أكبر منه لم تتمايز أجزاءه وأعضاؤه الا بالتدرج عن طريق تقسيم العمل وتوزيع الادوار ، تلك العملية التى بلغت قمة تطورها فى بواكير النظام الرأسمالى حيث اعترف بالفرد عاملا حاسما فى الانتاج بعد أن ظفر لنفسه بحرية العمل والحرور *laissez faire, laissez passer* وبذلك تحققت الفردية وأصبحت كسبا للانسان استخلصه من «تفاعل» تاريخى طويل ، لأنها لم تكن احدى صفاته التى لازمته منذ نشأته بقدر ما كانت ثمرة تواصله مع مجموعة كبيرة من العوامل واتصال تطوره ، واستمرار اضافته الى ما يؤكد استقلال شخصيته . كذلك المجتمع ، لم يكن قائما هنالك منذ الازل ، ولم يكن بناء تاما نهائيا يأتى الافراد فيمتصهم داخله ، بل ان الفرد يجرى فيزيد المجتمع كميًا ثم يغير فيه كميًا . ومعنى

هذا ان ما يسمى بالمجتمع في مرحلة معينة انما هو بناء لم يكتمل بعد ، مفتوح أمام أفراد جدد يشاركون في تكوينه وتغيير بعض جوانبه ، بحيث قد يؤدي ما يضيفونه اليه الى تغيير صورته وقلبه والارتقاء به الى مرحلة جديدة . فالفرد لا يستغرقه المجتمع بل يقف منه موقفا قد يكون التسليم بصورته الراهنة ، وقد يكون التطلع الى صورة أخرى . والفرد يختار المجتمع أو يرفضه بقراره كل لحظة ، وبكلا الموقفين والقرارين تتأثر صورة المجتمع في الواقع .

فالافراد اذن يساهمون في صنع المجتمع في الوقت الذي يشارك هو في صنعهم ، فكل منهما مفتوح على الآخر في عملية تفاعل متصلة ، وما يسمى بالمجتمع هو ما يصنعه الافراد وما يضيفون اليه في مرحلة معينة ، وانكار دور الفرد انكار للتغير أو التطور ، لأنه اذا ما كان المجتمع قائما هناك تام التكوين ، فكيف نفسر تغيره ؟ ولا بد لتفسير ذلك من الاقرار بدور الفرد ، هذا ان لم نلتمس معجزة من السماء .

وهكذا لا يتيسر حل التعارض بين الفرد والمجتمع الا بكسر الصدفة التي تغلف كل منهما ، فهما ليسا مقولتين أو فئتين مغلفتين نهائيتين ، فاما أن يبتلع المجتمع الفرد في جوفه ، واما ألا يكون سوى الفرد البطل يقود التاريخ ويسوق البشر . فالامر ليس على هذا النحو ، فما يسمى بالفرد هو عملية مفتوحة ناقصة التعين لم تبلغ ختامها ، وما ترال تضيف الى نفسها بما تترود به مما تتواصل معه وتتفاعل به . وما يسمى بالمجتمع هو كيان ناقص مفتوح أمام الافراد مضيفين اليه مغيرين اياه ، بحيث أن التراكم الكمي لتلك التغيرات يفضي في نهاية الامر الى تغير كيمي المجتمع يحوله من صورة الى أخرى ، ومن مرحلة الى غيرها . وبذلك يكون تواصل الفاعلية الانسانية ، بسواها تغيراً أفقياً ، بينما يكون اتصال الاضافة اليها أي نموها وتحققها الذاتي تغيراً رأسياً ،

وجميلة تواصلها واتصالها هو انتقالها وتطورها من المستوى الأدنى الى المستوى الأعلى •

وتتحدد درجة انخفاض المستوى أو سموه بقدر ما يترجم العالم كله الى « عالم انساني » ، فالعالم الانساني هو الطبيعة وقد استأنسها الانسان ، وروضها لخدمة مطالبه • فالانسان يحرر الأشياء ، في مجال الوجود الخام ، من كثافتها وجمودها لكي تستحيل بالنسبة اليه علامات أو امارات محملة بالمعنى والدلالة (٣) • والنطاق الطبيعي الذي يحاصر الانسان ليس جامدا ثابتا بحيث يظل قيذا له • والانسان لا يتكيف مع العالم بقدر ما يكيف العالم معه بفرضه على العالم تنظيما جديدا تربيته القيم الانسانية •

وما يغزوه الانسان من العالم مزوداً « بالثقافة » Culture سلاحا وعتادا ، هو العالم الانساني ، بل ان الثقافة هي الوجه الانساني من العالم ، فاذا كان العالم يقدم لنا المواد الأولية الغفل ، فان الثقافة هي التي تبين أسلوب استخدام تلك المواد لخدمة مطالبنا ، أي أنها هي التي ترسم الخطة التي يزاوُل بها الانسان فاعليته ، فكرا وسلوكا ، في قلب عالمه وبيئته • فهي أسلوب من العمل ينطوي على معتقدات ومهارات وعادات مكتسبة ، وتتضمن الدوافع والبواعث التي تحت الفرد والجماعة على المشاركة في بناء النظم الانسانية ، كما تحمل في باطنها المبادئ والاتجاهات والمقاييس التي تقدر بمقتضاها تلك الاساليب والنظم الثقافية نفسها ، ويحكم عليها •

وتتصاغ ثقافة الانسان ، أو بعبارة أخرى عالم الانسان ، من مجموع جوانب فاعليته على نحو ما يفضح عنها فلسفته وديته وفننه وعلمه ، ومن

٣ - د . زكريا ابراهيم ، مشكلة الانسان ، ص ٧٦ .



قبل ذلك ، فى لغته وأساطيره وسحره • فهى ، كما يقول ألفرد فيبر ، ليست التعبير عن مجموع ظواهر المجتمع السائدة فى مرحلة تاريخية معينة ، بل هى نمط التفكير والنظرة الى الحياة الشائعة فى تلك المرحلة ، كما يفرق « ماكيفير » ، بينها وبين المدنية *civilization* ، لأن الأخيرة هى الجوانب المادية من حياة المجتمع ، بينما الثقافة هى القيم والمثل السائدة فى المجتمع ، فاذا تعلقت المدنية بالوسائل فان الثقافة تتصل بالغايات<sup>(٤)</sup> •

ولا تتباين ثقافة عن ثقافة بتباين عناصرها المؤلفة لها ، بل بتباين الصلات التى تقوم بين تلك العناصر من حيث غلبة بعضها على بعضها الآخر أو استغراقها له ، أو تعارضها معه فتطفو على السطح نزعة سائدة تتميز بها ثقافة دون غيرها هى التى تحفظ لها توازنا موقوتا ، لا يلبث أن يضيع بدخول عامل جديد يثير الشك فى قيمة الثقافة القائمة يؤدى الى اعادة التوازن بصورة جديدة •

وينفرد تغير العالم الانسانى باتجاه تقدمى يستهدف مضاعفة استقلال الانسان عن عالمه المادى والسيطرة عليه • والتقدم بهذا المعنى يختص به الانسان وحده لأن الحيوانات الاخرى ، بوجه عام ، تكاد تكون حفريات حية مقدر عليها اما أن تظل على حالها دون كبير تغير أو أن تندثر اذا ما لحقها التغير • وتكون الثقافة بما تحمل من تقاليد بالقياس لهذا التقدم بمثابة العربة التى تسير فتتقل معها أعمال المبرزين من الافراد وآثارهم لعاصريهم وخلفائهم وتحمل المكتشفات الجديدة من جيل الى جيل<sup>(٥)</sup> •

فاذا ما حاولنا أن نفرق بين عالم الانسان وسائر العالم فى كلمة واحدة فلن تكون سوى القيم • فالانسان لا يواجه العالم بوصفه موضوعا

9. — Macver and Charles Page, Society, PP. 408 — 4.

٥ — الدوس هكسلى ، تأملات فى معنى التقدم ، ترجمة محمود أمين العالم ، مجلة علم النفس ، عدد ٢ مجلد ٤ ، ١٩٥٤ .

مستقلا محايدا ، بل العالم القائم هو عالم بالنسبة اليه ، لا يتصل به الا من جهة ما يعنيه منه ، ولا يعرف منه الانسان الا ما يترجم الى لغته . والعالم لا يبذل نفسه للانسان دون مقابل ، بل الانسان هو الذى ينفذ اليه ، ويأخذ منه ، ويغير صورته ، متفاعلا معه . وما يمنحها الانسان من معنى أو دلالة لجوانب العالم من حيث هي وسائل مساعدة لغاياته ، أو عقبات معرقة لها ، انما ينجم عن تفاعل متصل بين الانسان وتلك الجوانب من العالم . فليست هذه المعانى طلاء خارجيا لسطح العالم بل هي بمثابة العملة التى ينبغى أن يدفعها الانسان لكى يتسلم من العالم ما هو فى حاجة اليه . فكأن العالم على انتظار دائم لما يضع الانسان فيه من معنى ودلالة ليغدو عالما انسانيا له واقعه المؤثر . وهذا هو ما نعنيه بالقيم ، فهي طابع وجود الانسان وقوام بنيته ، وبالتالي هي اللغة التى يفهم بها الانسان العالم ، فتسيم العالم بطابعها وتشيده وفقا لما تروده به من معنى .

فالقيمة أو الفاعلية القيمة ، ليست جانبا بعينه من جوانب الانسان ، أو مجالا من مجالات نشاطه ، لأنه لا سبيل الى فصلها عن الفاعلية الانسانية فى كافة مواقفها . وقد عرفنا مكانة الفاعلية الانسانية من العلم ، ورأينا كيف تنفصل عنه لتتجاوزها كيما يتسنى لها التفاعل معه وتغييره ، كذلك الفاعلية القيمة تتجاوز ما هو كائن لتنتطح الى ما ينبغى أن يكون وفى ذلك يقوم جوهرها . فهي علو على الواقع وتجاوز للماضى . ولهذا أخفق كل من جمدها عند أصل نشأتها فى المستويات الدنيا من الفاعلية الانسانية ، على نحو ما يفعل أصحاب النزعة الطبيعية ، لأن الوقوف على نشأة أحكام القيمة ومعرفة ماضيها لا يفسر القيمة . فهي تقوم فى غاية الفاعلية ، وليس فى بدايتها التى تثوى فى أغوار الماضى البعيد (١) . وتفترض الينبغية أن ثمة ما يجب انكاره وتجاوزه فى الوضع الراهن ،

---

٦ - د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٢٤٩

وتصور أمر آخر لم يوجد بعد ، ويتضمن هذا خروجاً على الماضى والحاضر مضياً الى المستقبل (٧) . فإذا كانت الغاية من حكم القيمة هي النتيجة التي تتمثلها في العقل دائماً على أنها أمر ممكن التحقيق ، فإن الغاية تكون بهذا المعنى باعثاً للفاعلية القيمية . بل أن الغاية تصبح بوجه من الوجوه علة للفاعلية ، طالما كانت كل صور النشاط الانساني سلوكاً هادفاً يمثل طلباً وسعياً الى غاية (٨) . وما يعنيننا في ذلك هو أن الفاعلية القيمية فاعلية غائية على الدوام ، ولا يجوز ردها الى بواعث ودوافع تفسرها نظريات أصحاب النزعة الطبيعية ، لأن الغاية من الفعل أو الحكم هي باعثة وعلة أيضاً ، حتى في أدنى المستويات ، لأن الانسان لا يندفع الى الفعل مسوقاً بآلية طبيعية بل متصوراً غاية من الغايات ، أى أنه ليس مندمجاً بكليته في ذلك المستوى الطبيعي العضوى ، ولكنه منفصل عنه بمسافة تحددها غايته . وهذه المسافة هي التي تسمح له بالقدرة على الاختيار والمفاضلة بين الممكنات التي تعرضها الطبيعة عليه ، والا كان مثل الحيوان لا يملك سوى استجابات مباشرة لمثيرات الطبيعة ملتصقا بها ممتزجاً فيها . فالقيم اذن شيء مختلف عن الاصول الالاقيمية التي نشأت نشأت عنها (٩) ، ويشبه ذلك الى حد ما ذهب اليه « فونت » في قانون « توليد الغاية » heterogeny of purpose من أن الفعل الارادى يميل الى أن يتعدى الغاية المقصودة منه الى غاية أخرى ، فتظهر بذلك نتائج ، تنشأ عنها أفكار جديدة عن غايات جديدة (١٠) .

٧ — يذكر ما كنزى في كتابه Ultimate Values P. 96 إن لفظة ما ينبغي أن يكون بالإنسانية :

Sollen لا تعنى فقط ما هو افضل من الشيء الموجود ، بل توحى دائماً بشيء في المستقبل .

٨ — قارن : كولبه ، المدخل الى الفلسفة ، ص ٣٢٠ .  
Hawkins, D., The language of Nature P. 291.

٩ ب. د. ، توفيق الطويل ، المرجع السابق ، ص ٣٤٩ .

١٠ — كولبه ، المرجع المذكور ، ص ٢١٧ .

و هذا هو ما يمكن تسميته « باغتراب القيم » ، فهي تغريب دائمان  
مصدرها الطبيعي التي تبعث عليه ضرورات مادية مغلينة ، بيولوجية  
أو نفسية أو اجتماعية ، لتحيا بعيدا عنه حياة خاصة • وللاغتراب دالتان ،  
أحدهما طيبة مقبولة والآخرى سيئة مرفوضة •

فأما دلالاته المقبولة فهو التخرج أو الامتداد الابداعي ، بمعنى  
أن الفاعلية تتخطى أصولها المغروسة في المستوى الأدنى ، وتخرج عنها  
لتبتكر صورا أخرى من الوجود والعالم ، ومضيفة إليها أبعادا إنسانية  
رحبة ، وضاعدة إلى المستوى الأعلى •

وأما دلالاته المرفوضة فهي ما نجدها في مغالاة المثاليين الذين قطعوا  
القيم عن كل ما يصلها بمصدرها وتنشأتها الأولى في الفاعلية الإنسانية  
التي لم يتوقف نموها بعد ، وكان القيم موجودة منذ الإزلي وسبقظل  
إلى الأبد بمقتضى ماهيتها وينعزل عن تطور الإنسان •

على أنه ينبغي أن نميز في « الاغتراب » بين مستويات متعددة ،  
فهناك من صور الفاعلية الإنسانية أو الأنماط الثقافية ما يقرب به  
المسافة من أصله مثل النظم الاجتماعية والاقتصادية ، ومنها ما يتعد  
به المسافة عن مصدره كالفلسفة والفن والعلم ، فهذه الصور الأخيرة  
ما نثبت أن تحلق عاليا وتكاد تسبق عن الإنسان بأوضاعه المكانية  
والزمانية والعينية المحددة ، على الوجه الذي يسيروا مبادئ عامة  
لا تستقيم النظرة إلى الإنسان بما هو كذلك بغير التمثيل بها • ولعل السبيل  
في ذلك هو ما تضيقه أجيال البشر إليها بما يؤكد ما وثبتتها على مدى  
العصور وتباين الشعوب ، كما أن التحول الذي يطرأ عليها يتم على نحو  
متمهل بطيء ، ولأن الأشكال التي تتخطى بها لا تمس مباشرة تفصيلات  
الحياة اليومية • فكل ذلك قمين بأن يدفعها بعيدا عن مصدرها بحيث  
تحتجب الخيوط التي تصلها بذلك المصدر عن الأنظار • وتواجهنا هو



الحفاظ على تلك الخيوط والإشارة إليها دائما بما يحتاج لنا من وعى ،  
وهذه الإشارة هي بمثابة استرداد للكيثنا ، وتسجيل لها اشفاقا عليها من  
الضياع •

والاغتراب المثالي للقيم نوع من الضياع في وقوفه بتاريخ الفاعلية  
الإنسانية عند مستواها الاعلى ، وكأنه بدايتها ونهايتها ملعا ، وبذلك يقف  
الإنسان من القيم موقفه من موجودات موضوعية مستقلة لا يملك بجددها  
الا الاذعان لها والتسليم بها تسليما سلبيا •

ولا بد اذن لقهر هذا الاغتراب المثالي من الاقرار «بالنسيج الزماني»  
للقيم ، فكل من الطبيعيين والمثاليين يثبتون بالقيمة عند مستوى واحد  
من الزمانية ويجعلونه حاضرا جامدا لها ، فالطبيعيون يقفون عند ماضيها ،  
بينما يقفز المثاليون الى مستقبلها ، ولكن بعد أن يفقد الماضي أو المستقبل  
دلالته بالنسبة الى سيلان الزمان وسياقه ، فلا يعود الماضي ماضيا لا بد  
أن يعقبه حاضر ومستقبل ، أو المستقبل مستقبلا قد سبقه حاضر وماضي ،  
بل يتوقف كل منهما كما لو كان حاضرا ثابتا نهائيا •

غير أن الامر بخلاف هذا وذلك ، وينبغي أن ننظر الى القيمة  
نظرتنا الى كل فعل حتى ينفذ الزمان الى كيانه ، فيتجلى في تطوره ونموه  
من ماض ثم حاضر الى مستقبل • فالفاعلية القيمة تنطلق من واقع حاضر  
صاعته أصول ماضية وتتجاوز كليهما الى مستقبل ، في تصورهما القائم  
على ما ينبغي أن يكون • فإذا كان الإنسان مشروعا مفتوحا لا يتحقق  
الا في المستقبل الذي يتحدد بدوره بالغاية ، فهو يحتفظ دائما بمسواد  
يقلته التي يختارها من ماضيه وحاضره • فالإنسان ليس معولا الى  
الماضي كما أنه ليس خالقا للحاضر خلقا متجددا ، لأنه حتى وهو يصنع  
واقعه انما يأخذ من واقع مصنوع من قبل • ومن هنا علينا أن نمضي  
الى حل مسائل القيمة التقليدية •

وأول هذه المسائل المتفرقة المشهورة بين القيمة من جهة كونها وسيلة الى غاية وبين كونها غاية في ذاتها • ولكن ينبغي أن نفرق أولاً بين أن تكون الفاعلية القيمية فاعلية غائية ، وبين أن تستهدف هذه الفاعلية غايات ثابتة مطلقة أى غايات في ذاتها ، لانهما مسألتان مختلفتان • فالقيمة لا بد أن تتطلع الى غاية وتسعى اليها ، بيد أن ذلك لا يعنى أن هذه الغاية باطنية قصوى تقف في قمة الغايات جميعا ، وذلك لأن تصور القيمة يقبل التدرج ويتضمنه ، وبالتالي فهناك سلسلة متفاضلة من الغايات يختار من بينها الافراد حسب المستوى الذى استطاع أن يبلغه كل منهم في نموه وتحقيقه لذاته • ويعنى تسلسل الغايات وتدرجها أن أدناها يكون وسيلة لاعلاها ، بينما يكون اعلاها غاية لادناها • فالفرق اذن بين القيمة الخارجية الوسلية والقيمة الباطنية الغائية فرق في المسافة والدرجة ، فكما بعدت القيمة عن أصلها وباعثها الاول المباشر ، أى كلما نأت عن أن تكون صلة مباشرة بينها وبين دافعها وأصلها ، كلما دنت من أن تكون قيمة غائية لا تكون وسيلة لغيرها • وبعبارة أخرى ، كلما زاد اغترابها عن مصدرها ، كلما فقدت طابعها الوسلى ، ومثال ذلك قيمة « الحب » التى تصبح قيمة أو غاية في ذاتها بقدر ما تسمو وتجاوز أصلها الجنسى ، فتفارقه لتحيا حياتها الخاصة المنفصلة عنه •

والقيم الغائية لا تعنى غايات قد تحددت موضوعيا من قبل وفقا لمعيار خارجى قد سبق فرضه علينا ، لذلك لم يكن سقراط على صواب في قوله بأن الفضيلة علم والبرذيلة جهل ، وكأن القيم والغايات جاهزة هبالك ، وليس علينا الا أن نكتشفها ونعرفها •

فالغايات القريبة قد تصير غايات قصوى ، والغايات الوسلية تصبح غايات في ذاتها بمقتضى نمو فاعليتنا وتطورها • وما كنا نعهده قيمة وسلية في وقت يمكن أن نعهده في وقت آخر قيمة غائية بعد أن يكتسب تأييد الكثير من الفاعليات الانسانية ، في تواصلها معا واستمرارها على

الوجه الذى أسلفنا بيانه • وهذا يفسر اعتراف الانسانية بأسرها بقيم معينة لا يدور حولها نزاع مثل الحق والخير والجمال ، فهى بمثابة قمم شامخة ونهاية أشواط طويلة لم يواجهها الانسان منذ نشأ بل استخلصها بعد عناء ، وتوصل بها الى تأليف عالمه الانسانى وتنظيمه ليكون فى خدمة مطالبه •

وقد رأينا أن الفاعلية الانسانية أو القيمة ، فاعلية متفتحة نامية لا تقف عند حد ، وهى بذلك لا تكف عن تحويل الوسائل الى غايات ، لأن الوسيلة عندما يقع عليها الاختيار ما تلبث أن تحمل قيمة على الفور ، وتصير غاية للغير ، وبتراكم وتكرار اختيارها تثبت وتصبح قيمة غائية •

وموجز القول أن الغاية والوسيلة لفظان متضايقان لا بد من وضعهما معا فى مركب قيمى واحد يكونان له بمثابة وجهين ، وبذلك لا نستبعد القيم الوسلية من مجال نظرية القيمة ما دامت تشارك القيم الباطنية فى انطوائها على تصور ما ينبغى أن يكون الذى يتضمن بدوره اختياراً بين ممكنات ، والتزاماً بهذا الاختيار •

أما المسألة الثانية ، فهى التفرقة بين ذاتية القيم وموضوعيتها ، وقد كدنا نفصل فيها من بعض جوانبها فى الحديث عن الفرد والمجتمع • فإذا ما حللنا تجربة القيمة لوجدناها دائماً ذاتى قطبين ، أحدهما يتصل بالذات والآخر بالموضوعات ، فإن لم تكن القيم ذات وجود موضوعى مستقل ، فإنها ليست كذلك نشاطاً يجرى داخل الانسان بمعزل عن الغير والأشياء ، لأنها تتضمن حكماً له شروطه التى تحقق خارج الذات ، ببل أن الذات نفسها ليست عالماً مستقلاً فذاً أو « موندات بلا نوافذ » فهى تشارك غيرها فى صفاته وأحواله كما تتواصل معه فى نشاطه ، وبالتالى ففى تصدره عن شروط تلزمها وتلزم غيرها • وعندما تختار الذات

قيمة ويؤيدها غيرها فسرعان ما تكتسب القيمة موضوعية من نوع خاص هو موضوعية أثرها في الانسانية كافة . وهذا الضرب من موضوعية القيم هو ما يشكل وحدة المجتمع ووحدة الانسانية ، لأن وحدة المجتمع تقوم على قبول أفرادها لالتزامات قيمية معينة تربط بينهم ، وذلك لأن المعية المكانية والزمانية لا تكفى أن تكون شرطا لقيام المجتمع .

وما يقال عن الذاتية يمكن أن يقال عن نسبية القيم وتغيرها ، فطالما كان شرط الفاعلية القيمية هو حرية الالتزام فلا بد أن تكون القيم نسبية متغيرة بقدر تعدد الفاعليات الانسانية ، وهذا حق ، ولكن بالقدر الذى يدفع بالانسانية والعالم الانسانى الى التغير والنمو . غير أن هذه النسبية وهذا التغير لايجريان اعتباطا ، لأن ثمة محورا يضم تعدد الفاعليات الانسانية اليه في كل مرحلة من مراحل تطور الانسان ، وفي كل عصر من عصوره ، ويصوغ اتجاهها عاما سائدا ، هذا فضلا عن بعض جوانب التماثل في الفاعلية الانسانية ، وفي المواقف التى تواجهها .

وأما مسألة وحدة أو تعدد القيم ، فيمكن أن تحل على أساس أن للفاعلية القيمية وحدة وهى التى أشرنا إليها في طابعها الميتافيزيقى ، ويتمثل في النظر الى الأشياء والحكم عليها ومعالجتها بوصفها ممكنات متفاضلة يمكن الاختيار من بينها أو العلو عليها في ضوء غايات يتقوم بها تصور ما ينبغى أن يكون . أما تعدد القيم فيمكن النظر اليه من حيث هو تعدد مجالات الفاعلية القيمية التى تراول فيها تصورها لما ينبغى أن يكون ، وهذا لا ينكر وجود قيم مركزية تجذب حولها قيما أخرى كأنها المجال المغناطيسى يجذب الأشياء من حوله فتترتب وتنظم في صورة معينة ،

ونخلص من هذا كله أن الفرق بين القيمة وسيلة لغيرها أو غاية في ذاتها هو فرق في الدرجة والمستوى في حلقات سلسلة نمو الفاعلية



الإنسانية • وإن ذاتية القيم ونسبتيها وتغيرها، إنما يشير إلى صدورها عن أفرادهم الذين يتحملون تبعه الالتزام بها ، بينما تعنى موضوعيتها موضوعية أثرها في الإنسانية ، وكلية شروط تحققها • وأما وحدتها فهي وحدة طابعها الذي لا يتخلف في كل فاعلية قيمية ، على حين يعنى تعددها تعدد مجالات تطبيقها وتنوع جوانب العالم الإنساني التي تنفذ إليها •

فالقيمة إذن مركب يأتلف تلك الأوجه جميعا ، وأي اجتراء لبعضها يفقد طبيعتها ، ويقعدنا عن فهمها • غير أن القيمة ليست صفة للإنسان أو خصيصة للأشياء من بين صفات وخصائص أخرى • كما أنها ليست أمرا مستقلا عن الإنسان له وجوده الموضوعي المنفصل عنه ، بل هي فاعلية وتجربة حية ، أو هي ، أن تحرينا الدقة ، الفاعلية الإنسانية في صلتها بالعالم أو الواقع وتفاعلها معه •

وانفراد القيمة بعنوان خاص وتنمية بعينها ، إنما هو محض تجريد ينبغي ألا يغرر بنا فنفصلها عن الفاعلية الإنسانية ، إلا إذا كان ذلك يهدف للتعلم في الدرس وفحص دلالتها النوعية في كل موقف من المواقف •

فإذا ما تجلت الفاعلية الإنسانية في تصور متباينة من الفلاسفة والذين والفن والعلم ، فإن القيم تنوّدتها دون استثناء ، فهي تصدر جميعا عن فاعلية ذات طابع جوهري مشترك هو طابع الفاعلية القيمية ، ولا يعنى ذلك اخترا لا لكل تنوع النشاط الإنساني وخصوبته، إلى صورة واحدة ، وإنما يعنى كسفا للوحدة التي تضم عناصرها ، وتلم أطرافها في كثير من ألقمها وتفسيرها •

### ٣ - القيم في الفلسفة :

رأينا آنفاً (١) أن الفلسفة نظرة كلية تحيط بكل جوانب الفاعلية الإنسانية فكراً وسلوكاً ، لأنها لا يمكن أن تقتصر على تحليل قضايا العلم فلا يسمح لها بأن تقول شيئاً عن موضوع بعينه بل يترك ذلك للعلم كما ترغم الوضعية المنطقية وفلسفات التحليل • غير أن العلوم ، مهما يكن لها من قدرة على الحديث في كافة موضوعات المعرفة ، فإنها تقف عند تخصصاتها لا تعذوها ، كل عند موضوع معين • وبذلك يبقى هنالك موضوع لا تقدر على معالجته ، وهو جماع سائر موضوعات المعرفة • فالعلوم أن تناولت موضوعاً خاصاً ، وأصبح لدينا من العلوم ، تصوراً وافتراساً ، ما يعالج كل موضوعات المعرفة ، فلا بد أن نكون في حاجة إلى من يضم شتات هذه الموضوعات جميعاً في موضوع واحد يتخطى به تفصيلات عناصره ، ويعقد بينها الصلات ويسد الفجوات • فالعالم أو الوجود بكل جوانبه ، والأنسان بكل ضروب نشاطه ، لا يمكن أن يكون موضوعاً لعلم من العلوم • كذلك البحث في أصول تلك العلوم من افتراضات سابقة . presuppositions وأسس منهجية لا يصرح بها الباحث في عمله ليست من شأن العلوم ، فضلاً عن الاستباق إلى التكهّن بما يمكن أن تفضي إليه نتائج العلوم في المستقبل بالنسبة للإنسان وعالمه • وليس للعلوم أن تضع الحدود أو تفتحها أمام تطلعات الإنسان إلى معرفة ذلك العالم الرحيب الذي يحدق به من كل جانب • ولا تعين العلوم بكل تخصصاتها للإنسان ما ينبغي أن يتخذه من موقف أو قرار ازاء حل مشكلاته •

(\*) في الرد على الوضعية المنطقية في انكارها للميتافيزيقا والقيم في الفصل الاول .

والفلسفة وحدها هي التي يمكن أن تضطلع بما يعجز العلم عن أدائه . فالقضية أو العبارة الفلسفية لا يمكن أن يكون موضوعها موضوعا لقضية علمية لأنه أعم منه ولا يتقيد بتخصص علمي معين ، فقد يكون الوجود بما هو كذلك أو الكون بأسره أو الانسان بكل فاعلياته ، بينما قد يستمد محمولها من نتائج العلوم المختلفة ، أو من وجهة نظر علمية معينة . ويشبه ذلك ما فرق على أساسه « ديوى » بين التأمل الفلسفي والفرض العلمي ، فهو يفرق بينهما من حيث مجال التطبيق ، فالمسألة العلمية هي ما كان مجال تطبيقها نوعيا محدودا ، والقضية الفلسفية هي ما كان مجال تطبيقها واسعا شاملا ، فلا يمكن صوغها مباشرة من جهة الشكل أو المحتوى في صيغة تجعلها صالحة للاستعمال المباشر في بحث نوعي (١١) . وإذا ما يبعد البحث عن التخصص وتعلق بأى أمر انساني عميق وشامل معا ، فلا بد أن يدخل في نطاق الاخلاقيات — أى القيم — سواء عن وعي أو دون وعي (١٢) . والفلسفة هي التي تحفر الارض التي يشيد عليها رجال العلم صروحهم العقلية والتجريبية بحثا عما احتجب وراءها من افتراضات أولية يقسمها « كولنجوود » الى افتراضات أولية معتادة ، وهي «أما أن تكون صادقة أو كاذبة لأنها تقوم على وقائع factual ، وإلى افتراضات أولية مطلقة لا توصف بالصدق أو الكذب لأنها لا تقوم على وقائع » ومن الخطأ الفادح أن ننظر الى الافتراضات المطلقة ، مثل الاعتقاد بالعالية واطراد الطبيعة ، نظرتنا الى القضايا الوقائية التي تثبت بالتجربة الحسية . فإذا ما كانت كل فكرة جوابا عن سؤال يمكن تحليله بدوره الى أفكار هي اجابات عن أسئلة ، فهكذا تمضى السلسلة حتى تبلغ في النهاية الفكرة التي لا تكون جوابا عن أى سؤال لتكون هي الافتراض الاولى المطلق . وبهذا لا يكون الحفر

11 — Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, P: 15,

12 — Ibid., P. 20.

مشروعاً إلا إذا كانت غايته العثور على جواب عن سؤال • ومهمة  
الفيلسوف ومثله في ذلك مثل المؤرخ عند كولنجوود ، أن يكشف عن  
الافتراضات الأولية المطلقة في فكر الغير (١٣) •

غير أن الفلسفة لا تقنع عندنا بالحفر والتعمق وراء تلك الافتراضات،  
لحجرتها تسجيلاً وكشفها وإبرازها للضوء ، بل لتقيم عليها بناء أكثر شموخاً  
من العلم ، فرجل العلم أو الفكر الذي لا يعنى أعماق أسسه التي يبنى  
فوقها لا يدري إلى أي ارتفاع يمكن أن يعلو بينائه ، لأنه بقدر عمق  
الأساس يكون ارتفاع البناء • وكلما ضرب الفيلسوف إلى أبعد  
الأعماق كلما استطاع أن يعلو بصره أكثر ، فهو وحده الذي في وسعه  
أن يعرف أو يقدر إلى أين ينبغي أن يتعمق في الحفر والتحليل ، وإلى  
أين ينبغي أن يواصل البناء لولتشييد • ويقرب من ذلك من بغض وجوهه ،  
وضفت « هرايتد » للفلسفة بأنها « المهندس المعماري لآبنية الروح  
ومقوضتها أيضاً (١٤) •

ويتيسر بذلك للفيلسوف أن ينطلق إلى أكثر مما يجسر رحيل  
العلم أن ينطلق إليه في الاستنتاج وضوغ النظريات ، فما دام قد تعقب  
الفكر الإنساني إلى جذوره في الماضي ، واتصل به تياتياً نامياً في الحاضر ،  
فلا بد أن يرتقب ثماره في المستقبل ويمتدح إليها .

فالفلسفة تمكنا أذن من أن نستشرف الأهداف البعيدة التي  
تجاهد البشرية من أجلها ، ونحفزنا على أن نساهم في تحقيقها بما  
استطعنا إلى ذلك سبيلاً (١٥)

13 — Quoted in Magill, op. cit., PP. 1046 — 7.

14 — Whitehead, Science and the Modern world, P. EXII

١٥ — د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ١٠٥



ولا تكتفى الفلسفة بالتطلع الى الاهداف البعيدة ، بل تصقل  
ما يتاح للانسان من قدرات ومعرفة دافعة لها الى أقصى نتائجها ، وتزوده  
بالطاقة والفعالية ، وتحشد له كل ما يملك من قوة وعزم ، نافضة  
الريح في شراع مركبه المقلع الى غايات المستقبل . فاذا كانت المراقف  
المتجددة التي يواجهها الانسان لا يمكن أن تنتظر حتى تفرغ العلوم  
المختلفة من مسائلها لكي يتقدم لها الانسان بالحل ، فان الفلسفة ، كما  
يقول « رسل » هي التي تعلم الانسان « كيف يحيا بغير يقين » ومع  
ذلك دون أن يشله التردد » . والفلسفة عند ديكارت « معرفة نظرية  
كاملة لجميع ما يستطيع الانسان أن يعرفه لتدبير حياته وحفظ صحته  
واختراع جميع الفنون » (١٦) ولم تكن أبدا تنظرا مقطوع الصلة بالعدل ،  
فهي نظر نقدي ينطوي على موقف من الحياة ، وليست تجريدا الا بقدر  
« استعادة ما هو عيني ملموس عن طريق مجرد » ، على حد تعبير  
هوايتهد (١٧) . كما أن الفكر الفلسفي ، حتى وهو في أشد حالات التجريد  
عندها يصبح عقيدة من العقائد ، يكون أقوى من أشد الدوافع الطبيعية  
الحاها وأسرا (١٨) فمهمة الفلسفة تستند الى أساس قيمي سواء في  
اتجاهها الى النقد أو الاجداع ، فهي التي تبرز الميادي ، وتكشف  
الافتراضات ، وتناقش القيم الرئيسية ، ظاهرة أو خافية وراء مشكلات  
الثقافة السائدة ، بما يحتدم فيها من صراع ، وما يخلج فيها من توتر ،  
توضح معنى ذلك في حياة الفرد والجماعة ، وتبين دلالاته في حاضر الثقافة  
ومستقبلها ، وهذا من شأنه أن يعمق احساس الانسان بقيمه ، ويدعم  
قدرته على توجيهها فيما ينبغي له أن يكون .

١٦ - ديكارت ، التأملات في الفلسفة الاولى ، ترجمة د. عثمان أمين  
من ٤ لمن تقديم المترجم .

17 — Quoted in Hoag, Guide to philosophy, P. 568.

18 — Hook, S, Quest for Being, P. 5.

وهناك من الفلسفات من تبرر واقعها ، ومنها من تتحسر على ماضى  
ذهبى ، ومنها من تنور على هذا وذاك ابتغاء بناء مستقبل جديد .  
فالفلسفة تجعل الناس على وعى بالتزاماتهم الجوهرية وآثارها المترتبة  
عليها ، لأنها تهيب الانسان مقاليد عالمه ، يفهمه بطريقته ويتخذ  
منه موقفا . وهى تقض ادراكها وتمجيدها لجدارة الانسان ومكانته  
من العالم ، فى ثنايا معرفة صارمة للاوضاع والشروط المحددة للطبيعة ،  
وتقدير رصين لامكانيات النمو والتطور المفتحة أمام الانسان فى عالم  
لم يكتمل بعد .

#### ٤ - القيم فى الدين :

فأما الدين ، فهو الجهد الذى له من العمر ما عاشته الانسانية  
نفسها . وهو الافكار والمشاعر والآمال التى تستعر مشبوبة فى صدر  
المؤمن ، لما تحمله من قيم تفوق القيم جميعا . وتكمن أهمية الدين فى عمق  
الشعور بتلك القيم وشدة الاقتناع بها دون ما نظر الى أساسها العقلى ،  
غير أنها تشير الى وجود واقعى غير ذلول ، وضرورة لا مفر من مواجهتها  
ويقف الاحساس بوجود تلك القيم على قدم المساواة مع احساس المؤمن  
بوجوده هو نفسه . فالدين هو الوعى بتلك القيم والغايات ، والسعى  
دوما الى تدعيمها ، والتوسع فى نشر أثرها .

وتتفق الاديان جميعا ، بصرف النظر عن كونها منزلة ، أو غير  
منزلة ، صادرة عن وحى أو غير وحى ، مؤلهة أو وثنية على استنادها  
الى موقف معين من القيم ، ولعلها هى نفسها موقف قيمى صريح ، لأن  
عقائدها لا تعنى بتفسير الكون الا بقدر ما تحدد ما ينبغى للانسان  
أن يقوم به ازاء هذا الكون . وتعتمد نظرة الاديان الكونية على تعيين  
مراتب الاشياء والافعال ومنازلها ، فئمة ما هو أسمى وما هو أدنى ،

ومتى عرف ذلك التدرج فى المتزلة ، كان التزام المؤمن ازاءها بمواقف محددة قد يكون منها الطقوس والشعائر ، كما يكون منها الصلوات والمعاملات • ويسلم هذا التدرج القيمى الى قيمة عليا تكون منبع القيم جميعا ، ومصدر السلطة والالزام ، واصل الوحدة فى كل تجليات الكون • وعلى هذا يكون الخلاص أو الفوز فى الدنيا والآخرة محسوبا بمدى الامتثال للقيم الدينية والاخذ بما تأمر به واجتناب ما تنهى عنه •

ولأن الدين موقف قيمى موحد لا يجترىء من الانسان جانبا دون آخر ، بل يصون توازن حياته ، فكان لا بد أن يؤدى ترجيح قيمة على أخرى فى الأديان ، وتغليب جانب على آخر فى الانسان أن يعاد توازن حياته عن طريق ما يفعم به الدين وجدان المؤمن من سلوى وعزاء ، وما يرتقبه من مثوبة جزاء ، تعوضه جميعا عما افتقده فى اقباله على بعض القيم والانصراف عن غيرها •

وقد دفع الطابع السائد لعصرنا بالبعض الى تصوير الدين تصويرا ينغزل به عن القداسة ، فأصبح الدين بلا « اله » أو « كائن مقدس » *divine entity* على حد تعبير أنيشتين<sup>(١٩)</sup> • لأنه لا يصل محتواه الوجدانى باله شخصى •

فاذا كان الدين عند أنيشتين هو الذى يرسم الغاية فان العلم فهو الذى يزودنا بمعرفة الوسيلة التى تساهم فى بلوغ تلك الغاية • على أن العلم لا ينشأ أو يخلق الاعلى يد هؤلاء الذين ملأوا طموحا الى الحق والفهم ، ولا تفيض مثل تلك المشاعر الا عن نبع مجال الدين • وينتسب أيضا الى هذا المجال الايمان بأن يكون الانتظام السارى فى العالم قابلا أن يدركه العقل ويستوعبه • ولا يتصور أنيشتين أن هناك رجل علم

---

19 — Einstein, A., Science, Philosophy and Religion, in *Philosophy of science*, edited by Wiener, P. 604.





## ٥ - القيم في الفن

لا يقتصر الفن على الفنان ، فالتجربة الفنية يحياها البشر جميعا لأنهم ان أعجزهم الابداع غلن! يعجزهم التذوق على الأقل! .

بدأ الانسان بالفن - من حيث هو ابداع - أولى مسؤولياته لخلق عالم انساني واستخلاصه من بين براثن الطبيعة عن طريق التصوير والنحت ، والرقص والموسيقى ، فأدخل ألوانا من الوجود والفاعلية لم تكن قائمة أصلا في العلم ، وبذلك كان يغيد تشكيل بعض جوانب العالم من حوله أو يضيف من عنده أشياء لم يلقاها من قبل . وسواء خرج الفن من المعبد أو لم يخرج منه ، فقد استهدف الإنسان بالفن إشباع حاجات عضوية مباشرة وذلك على المستوى الأدنى من فاعليته ، كما ابتغى ارضاء مطالب المستوى الأعلى من فاعليته في سعيه الى السيطرة على العالم بترويض بعض جوانبه ، واخضاعها لمعالجته التي تعدل من صورته ومعناه . ولعله قد بدأ بالفن منافسا للطبيعة في خلق أشكال ودلالات جديدة لها .

قال الفنان يسيطر على المادة الخام ويشكلها ، لو نصيرتها مظلوعة لأغراضه ، فيجسدها وينطق بصمتها تغبيره امتثامها بخلقها فخره من البشر بلقهم والتذوق . ويتحول بذلك تكوينيات الخط والنقش والكتلة ، والصلابة والليونة والكلمة ، التي ارتعاد لاشئانية بغير من لاملح العالم فيبدوز متعاطفا مع غايته الانسانية . ومعنى هذا ان الفن ينقل ما هو كائن الى تمثيل مفتوح ما ينبغي أن يكون . وهنا تنبض القلم الى جوهره . فاذا كان الانسان لا يقنع بوجوده ووجود العالم من حوله على نحو ما هو كائن ، فبوشعه بالفن أن يحقق وجوده الذي

يحس بأنه لم يكتمل تحققه بعد ، وأن يستوفى حياته التي لم يتم  
استيفائها خلال أشكال وتعبيرات أخرى (٢٤) .

والفنان لا يبدع آثاره بمعزل عن غيره وعن عصره ، بل يتصل  
بهما عن طريق ما يتخذه من موقف من المستويات الجمالية السائدة سواء  
بالتسليم بها أو التمرد عليها ، وعن طريق ما يدين به من رأى ازاء  
قضايا مجتمعه وعصره ، وذلك لأن الإبداع الفنى يفترض ، بحسب  
شروط تحققه ، وجود جمهور من المتذوقين لهم مستوياتهم الخاصة  
بالتقدير ، ولهم قضاياهم ومشاكلهم التي تأخذ عليهم سبيل نظرهم  
الى الأمور ، ولأن الفنان لا يستطيع ، وهو منصرف الى ابداعه ، أن  
يقنر بوعى أو دون وعى قطيعة تامة بينه وبين غيره وعصره ، ولأن  
المادة التي يعالجها ينفث فيها تعبيره هي مادة مقتطعة من سياق  
تاريخى اجتماعى لا يمكن اغفاله وإهماله ، وعلى هذا الوجه تتسلسل  
قيم معينة الى الفن ، فتمنح مضمونا بعينه لقيمه الأصلية وهي قيمة  
الجمال .

أما الفن، من حيث هو تذوق ، فهو المتعة والاثارة التي يجنيها  
كل أفراد الانسان في تأملهم للوحة أو تمثال ، ومشاهدتهم لمسرحية  
أو قصة سينمائية ، ومطالعتهم للشعر أو النثر ، وانصاتهم للغناء  
والموسيقى . وترد هذه المتعة أول كل شئ الى مشاركة المتذوق  
بالفنان المبدع فيما يحسه من رضا في قهره للطبيعة الصامتة واستنطاقها ،  
ومساهمة المباشرة في خلق عالم انسانى يعلو عالم المادة الغليظ .  
كما تعزى الى لهفة الانسان الى الانصراف عن وجود ناقص الاشباع  
الى وجود أكثر ثراء ، وإلى تجربة بلا مخاطرة . وبالانسان في ذلك

---

24 — Fischer, E., The Necessity of Art, P. 8.

لأنما يريد أن يكون أكثر من نفسه ، ويود لو يكون « الانسان الكل »  
whole man انذى يجمع سائر تجارب البشر وفاعليتهم (٢٥) .

فهو يبحث اذن عن الامتلاء والاكتمال ، ويتمرد على كل ما يخترله  
فردا مطويا على نفسه مقصورا عليها . ويرفض أن تستهلك فاعلياته ،  
أو تستنفد طاقاته فيما هو عابر ومحض صدفة ، وكل ما من شأنه  
أن يحد من شخصيته . اذلك يغرق نفسه في آثار الفن ، فيتمثل حيوات  
غير حياته ، ويتوحد معها ، ويستجيب لها . وهذا التجاوب مع آثار  
الفن التى تمثل « لا واقعا » unreality أو واقعا مكثفا انما هو  
امتداد لفردية الانسان الى الوجود الاجتماعى المشترك ، وتوسع في  
ممكناتها يشير الى شغفه بأن يمتص العالم داخل نفسه ليجعل منه  
عالمه الخاص ، فيتجاوز ما هو سطحى عارض الى ما هو جوهرى عميق ،  
وهو ما نجد له نظيرا في العلم والتكنولوجيا حيث يحاول الانسان  
أن يستطيل بذاته فستوعب العالم كله من أعماق الذرة حتى أقصى  
مجرات السماء . فاذا ما كان ما هو قائم بالفعل هو وجود الانسان  
فردا واحدا ، فان « ما ينبغى أن يكون » هو أن يكون الفرد كلا ،  
وأن يكون كل ما هو جدير أو قدير على وجوده . وهنا تتخذ القيمة  
مكانها من الفن من حيث هو تذوق .

وللفن دوره في تحقيق التماسك والتآزر لكل ما يصدر عن  
الانسان من ضروب النشاط في المجتمع ، ويعمق جذورها في النفس  
ويصقل جوانبها ، فأوامر الدين وقوة القانون وآثار الفكر لا تصبح  
فعالة ناجحة الا اذا انتشحت برداء الأيعة والشرف والجلال (٢٦) ،  
وهذا هو ما يهيئه الفن .

25— Ibid., P. 8.

٢٦ — ديوى ، الفن خبرة ، ترجمة د . زكريا ابراهيم ، ص ٥٤٧

فالفن اذن يصدر عن قيم ويدعم القيم ، بل أن القيم هي الصورة التي تأتلف مع هيولاه ، ان استعبرنا اصطلاح أرسطو ، فالموسيقى اذا ما فقدت قيمتها الفنية فهي محض جلبة وضوضاء ، ولوحة المصور بدونها مجرد ضربات فرشاه ، والشعر اذا خلا منها فهو ألفاظ منظومه ، وهكذا في سائر الفنون . فكل أثر فنى يفقد قيمته ما يلبث أن يمسح الى مادته الأصلية التي صبغ منها ، ولا يعدوها .

## ٦ - القيم في العلم

انطوت مواقف الباحثين من القيمة على نظرتهم من العلاقة بين القيم والعلم ، الا أنها تفاوتت في درجة الاعلان أو الاضمار ، على الوجه الذي عرضت به في الفصل السابق . لذلك وجب ابرازها وتفصيلها .

ومجمل تلك الاتجاهات أن هناك موقفين رئيسيين من صلة القيم والعلم ، أحدهما ينكر أن يكون للعلم شأن بالقيم لأن مجاله الوقائع والقوانين التي تجرى على سنن حتمية وتتبعها الملاحظة والتجربة الموضوعية ، فالحقيقة العلمية قائمة هناك ، محايدة مستقلة عن الإنسان ، وعلى رجل العلم أن يكشف عنها النقاب .

والموقف الآخر يقرن القيم بالعلم ، ويختلف الباحثون في تحديد صورة ذلك الاقتران . فأما الموقف الأول الذي ينأى بالعلم عن القيم الانسانية ، فيتفرع الى اتجاهين متعارضين ، الأول يخشى سيطرة العلم أو يوليه ازدهاء ويفزع الى ملجأ غيره من الدين أو الفن أو في أية نزعة فلسفية ، والثاني يذعن لسلطان العلم ويطوى فكره تحت بعض نظرياته أو اتجاهاته ، مسلما بها مقدمة أو مصادرة أولى يستنبط منها كل فكره ، ويقيم عليها نظرتة للإنسان والعالم بأسره .



والعلم في الحالتين أمر خارج عن نطاق الانسان له سلطته المستقلة ، وحقيقته المنعزلة عن الفاعلية الانسانية ، فلما قبله واما رفضه •

وهذه نظرة غريبة عن تاريخ الانسان ، فالعلم ليس كائنًا مستقلًا يواجهنا ويلزمنا أن نتخذ موقفًا ازاءه ، بل هو أحد جوانب الفاعلية الانسانية النوعية ، وهو جهد موصول يذله الانسان ليستريد من استقلاله عن الطبيعة والسيطرة عليها • والانسان لا يخرج من جلده ومن طابع وجوده وأسلوب فاعليته أثناء البحث العلمي ، لأنه وحدة لا تتجزأ ، وهو نفسه الذي يبدع آثار الفن ، أو ينشئ مذاهب الفلسفة ، أو يبحث ظواهر الطبيعة ، وما يصدق على فاعليته هنا يصدق عليها هناك • فهو الذي يقيم بناء العلم ، فيخضع لنمو الانسان وتطوره • والعلم ليس هو القوانين العلمية ، بل هو اكتشافها أو صوغها ، وعملية الاكتشاف أو الصياغة عملية مشروطة بما يشرط كل فعل انساني آخر ، وبذلك لا يقع العلم بعيدا عن متناول القيم •

والقول بانكار تعلق العلم بالقيم انما هو تعبير عن اغتراب العام عن الانسان ، صاحبه ومنشئه ، وكأنه لم يعد ملكه ولم يكن صنع يده ، وليس عليه الا أن يقول رأيه في ذلك الكائن الغريب ، هل هو معه أو ضده ، وهل العلم مشيد أم مدمر ، وهل يقف مع خير الانسان أو مع شروره ، أو في كلمة واحدة : هل هو مع قيم الانسان أو ضدها ، فكل تلك الأسئلة قد أخطأ وضعها الصواب لأنها قلبت الامور ونسي واضعوها أصل العلم في فاعلية الانسان وقصروا نظرهم على ما أثمرته تلك الفاعلية في العلم ، فأصبح عندهم نباتا مقطوع الجذور • فوصل العلم بأصله في الفاعلية القيمية يسقط تلك الأسئلة مشروعيتها ، ويسترد الانسان ما اغترب عنه من العلم عن طريق الوعي بمصدر العلم في الفاعلية الانسانية ذات الطابع القيمي ، حتى لا يصير كيانا خارجا

عنا ، متمردا على سلطاننا ، لا ندري أيفى بمطالبنا أو لا يبالي بها •

أما الموقف الذى يقرن القيم بالعلم ، فقد يقف أحيانا عند صورة الاعتراف بعلاقة العلم بقيمة الحق ، لأن مدار بحث العلم هو نشد ان الحق وتجليته والتطابق معه • غير أن صلة العلم بالقيم لا تقف عند هذا الحد ، لأن القيم تنفذ الى كل نشاط علمى ابتداء من الملاحظة حتى صوغ النظرية ، ولكن ليس فحسب بالقدر الذى يتطلع به رجل العلم الى قيمة الحق ، بل على النحو الذى أسلفنا بيانه عن الفاعلية القيمية •

وقد تكون الصلة بين القيم والعلم عند البعض الآخر أكثر اتساعا مما نتصور ، فلا تكتفى بتصور الفاعلية الانسانية فاعلية قيمية ، بل تذهب الى أن الكون نفسه محكوم بقيم وغايات معينة ، ومادام العلم يبحث فى الكون ، فهو يبحث اذن فى قيم وغايات كونية Cosmic وذلك بمعنى أن الكون بأسره تحدوه قيم وتدفعه غايات ، وعلى العلم أن يدرس هذه القيم وتلك الغايات ، ولكن على أنها حوادث ووقائع موضوعية • فهناك الكثير من الفلاسفة الذين رأوا فى الكون نزوعا نحو غايات كلية قصوى • واقتربت تصوراتهم عن القيم الانسانية بتلك الغايات التى تحمل فى باطنها القيمة الأسمى • وهم بذلك لا يقنعون بالقيم تصورا متعلقا بالانسان وحده ، بل أسقطوا ذلك التصور الانسانى على الكون الذى يجب على العلم فى نظرهم أن يدرس غاياته وقيمه • ويتبدى ذلك الاتجاه لدى الكسندر، Alexander وهو يتهجد وجمهرة الفلاسفة

ذوى النزعة التطورية مثل دريش وايرول هاريس Harris الذى ألف كتابا عن « الطبيعة والعقل والعلم الحديث » حاول أن يثبت فيه أن هناك عقلا مطلقا هو مصدر العقولية فى عمليات التطور كما هو مصدر الحق والكمال والقيم • والطبيعة لديه عملية تطور ذاتى للعقل (٣٧) •

27 — Harries, E., Nature, Mind and The Modern Science P. 451.

وليس من الاستثناء بل هي القاعدة أن يسير العلماء مع الفلاسفة يداً في يد على مر العصور ، فأصل الشقاق بينهم هو ضغط تحيزات النزعة التجريبية التي لم تعد اليوم غير أحد مخلفات الماضي وليس لها سند علمي ، بل لقد أثبتت أنها في عصر التطور والنسبية والكوانتم خرافة لا تليق بعصرها (٢٨) . وعلى العلم اذن أن يدرك أن ما يجري عليه التطور من جوانب الكون إنما هو شيء له اتجاهه المرسوم وغايته المقدرة (٢٩) .

كما أن هناك من العلماء من مضى بعيداً عن العلم مثل استفالد Ostwald وكولر Kobler في محاولة لاقامة مذهب فلسفي على أساس من افتراض وجود القيمة والغاية والنظام الكامن في حوادث الكون . ، بحيث يكون مفتاح مشكلة القيمة في الفيزياء . فهذا « كولر » يعتقد أن النظام الذي يفترضه رجل العلم في الكون ليس مفروضاً من الخارج بل هو قائم بذاته ، وإذا ما طرأ عليه ما يبعث فيه الاضطراب أسرع الى اصلاحه وتصحيحه الى الحد الأقصى من الاستقرار والبساطة على نحو ما يدلنا عليه القانون الثاني من الديناميكا الحرارية . وهذا التصحيح الذاتي إنما ينم عن قيم ايجابية ، بينما يشير التغير الى قيم سلبية . وهكذا نجد أن القوة المعارضة لعناصر التغير والاضطراب ، وكذلك النزعة الرامية الى العودة من حال الاضطراب الى حال النظام والاستقرار ، نجدها أشبه بفاعلية متجهة إلى ما هو « أفضل » (٣٠) .

ونحن نرفض ما ذهب اليه هؤلاء الفلاسفة أو أولئك العلماء ، فلئن أتيح جمال التصوير لتلك التفسيرات السهلة القائمة على تصور

26 — Ibid., P. 452.

27 — Ibid. P. 439.

٣٠ — ريمون روييه ، الفلسفة القيم ، ص ص ١٨٥ — ١٨٧

غاية للكون ، فانها لا تحمل قيمة علمية ، وليست من شأن القيم الانسانية وصلتها بالعلم . واذا كانت آراؤهم تتلخص دائما في القول بأن أمرا قد حدث لأنه متفق مع غاية الكون ، فلا ريب أن ذلك التفسير كان يمكن أن يكون سليما لو كانت لدينا أية فكرة عن غاية الكون هذه وقيمة<sup>(٢١)</sup> . وثمة فارق هائل بين غاية الكون وقيمه ، هذا اذا كان له أن يستهدف غاية وأن يحمل قيمة ، وبين غاية الانسان وقيمه لأن المعنى في الحالتين ليس هو بعينه .

بيد أن ذلك التصور متى خلع قيما وغايات على الكون ، فانما يخلع عن الفاعلية الانسانية طابعها القيمي لأنه يجعل من القيم موجودات عينية مستقلة عن الانسان ، بينما القيم والغايات لا تصف الطبيعة أو الكون، بل تصف أفعال الانسان وموقفه من العالم .

أما الموقف الذي نرجح اقترابه من الصواب ، فهو الذي يجعل من القيم طابع وجود الفاعلية الانسانية وأسلوب أفعالها ، ويجعل من العلم أحد صور هذه الفاعلية ، وبالتالي يتصوره فاعلية قيمية كسائر الفاعليات السابقة كالفلسفة والدين والفن ، ولا يتباين معها الا من جهة المجال والدلالة حيث يتحدد له غاية مباشرة وأسلوب خاص . وبذلك لا يصبح ، العالم الذي يصوره لنا العلم ، عالما غريبا يلزم تمجيده أو ثلثه ، بل يصبح العالم الذي يحقق فيه الانسان القيم والمثل العليا التي يتشبث بها ، والمشهد الطبيعي للحياة والنضال الانساني ، والدار التي تمكن الانسان من بلوغ غاياته في رحابها ، واخضاع المواد المتاحة له وفقا لارادته .

وتقتزن القيم بالعلم في مستويات ثلاثة : الأول : القيم التي تسبق الإشتغال بالعلم ، وهي القيم التي ينشأ العلم ورجل العلم في أحضانها

٢١ - جون كيميى ، الفيلسوف والعلم ، ترجمة د . امين الشريف ، ص ٢٥١



في مرحلة تاريخية معينة ، كما تتمثل في ثقافة العصر ، وما تتضمنه من مطالب وحاجات يندفع العلم الى ارضائها والوفاء بها ، وما تكشف عنه من موقف تجاه مسائل العلم ومناهجه في تلك المرحلة • فمنها اذن ما يبدو في البواعث الكامنة وراء اختيار المرء للعلم شاغلا وعملا من بين سائر المشاغل والاعمال ، وكذلك اختيار مشكلات وموضوعات بعينها لتكون مادة للبحث العلمي دون غيرها ، هذا فضلا عن القيمة الأساسية التي تعبر عنها القضية المشهورة القائلة بأن المعرفة أسمى وأفضل من الجهل ، و من ثم ينبغي على الانسان أن يكشف العالم من حوله مما يدعم فيه احساسه بالكرامة • والمستوى الثاني : هو القيم الباطنة في العلم ، من حيث هو منهج له افتراضاته الأولية وأساسه العقلية والتجريبية ، ومن حيث هو وقائع وقوانين ونظريات • فالمنهج العلمي لا يعدو أن يكون وسيلة مفضية الى غاية ، ولا تتبين سلامة الوسيلة أو نجاحها الا في أساس من النظر الى القيمة التي تتضمنها هذه الغاية • والمستوى الثالث هو القيم التي يؤدي اليها العلم ويضيفها الى

قيم العالم الانساني ، فمزاولة البحث العلمي وصقل أدواته وتجديدها وتطوير مناهجه والاستزادة من كفاءتها واستيعاب أسلوبه لمجالات جديدة من المعرفة ، يفضي جميعا الى توليد قيم جديدة وتوكيد أخرى ، بحيث تتسع جوانب العالم الانساني ، وتعدل صورة الطبيعة ، ويتغير وجه الحياة • كما تتبدى الصلة بين القيم والعلم في ذلك المستوى الثالث فيما تنجلي عنه العلاقة بين النظرية والتطبيق ، وبين الكشف والاختراع •

ويقترن ذلك كله بما يعلق الانسان على العلم من أمل لحل مشكلاته ومد نفوذه على مناطق المجهول من الكون •

فاذا كان العالم الانساني واحدا ، فهو عالم تنفذ القيم الى

جَمِيع صور فاعليته ومن بيتها العلم نفسه ، لا فرق في ذلك بينه وبين الفلسفة والدين والفن •

ولا ريب أن الفهم الواضح والتقدير المستنير للعلاقة بين القيم والعلم يسمح لنا بتحسين أساليب العلم وتطويرها ، كما يسدى لنا في الآن نفسه ، العون في استجلاء القيم الانسانية الأخرى بمزيد من الدقة والعمق •

## المراجع

### اولا — الاجنبية :

- 1 — Ayer, **Philosophical Essays**, London, Macmillan, 1963.
- 2 — Asch, S., **Social Psychology**, N. Y., Prentice Hall, 1952.
- 3 — A fanasiev, V., **Marxist Philosophy**, Moscow, Progress publishers, 1965.
- 4 — Becker, H., **Through Values to Social Interpretation**, Durham, Duke University Press, 1950.
- 5 — Bronowski, J., **Science and Human Values**. London, Hutchinson, 1951.
- 6 — Bronowski, J., and Mazlish, D., **The Western Intellectual Tradition**, Middle Sex, Penguin Books, 1963.
- 7 — Cassirer, E., **An Essay on Man**, N. Y., Doubleday Anchor Books, 1953.
- 8 — Catton, W., «A Theory of Value», in **American Sociological Review**, Vol. 24, June 1959.
- 9 — Curtis, J., **Social Psychology**, N. Y., McGraw Hill, 1960.
- 10 — Davidson, R., (editor) **The Search for Meaning in Life**, N.Y., Rinehart, 1962.
- 11 — Desan, W., **The Tragic Finale, An Essay on the Philosophy of Sartre**, Cambridge, Harvard University Press, 1954.
- 12 — Dewey, J., **Reconstruction in Philosophy**, N. Y., Mentor Books, 1954.

- 13 — Don Martindale, **The Nature and Types of Sociological Theory**, London, Routledge and Kegan Paul, 1960.
- 14 — Dreish, H., **Ethical Principles in Theory and Practice**, N. Y., Norton and Company, 1927.
- 15 — Durkheim, E., **Sociology and Philosophy**, Eng. translation by Bocock, Illinois The Free Press, 1953.
- 16 — Fischer, E., **The Necessity of Art**, Penguin Books, 1963.
- 17 — Friedrich, C., **The Philosophy of Hegel**, Selected Works, N. Y., The Modern Library, 1954.
- 18 — Fridrich, C., **The Philosophy of Kant**, Selected Waks, N. Y., The Modern Library, 1949.
- 19 — Gruber, F., (editor) **Aspects of Value**, University of Pennsylvania Press, 1959.
- 20 — Gould, H., **Marxist Glossary**, Sidney, 1947.
- 21 — Haldane, J., **The Enequality of Man**, Pengun Books 1933.
- 22 — Harris, E., **Nature, Mind and Modern Science**, London, George Allen, 1945.
- 23 — Hawkins, D., **The Language of Nature**, San Francisco, Freeman and Company, 1963.
- 24 — Herzherg, A., **The Psychology of Philosophers**, London, Kegan Paul, 1929.
- 25 — Hook, S., **The Quest for Being**, N. Y., St. Maritan Press, 1960.
- 26 — Huxley, J., (editor) **The Humanist Frame**, London, George Allen, 1962.
- 27 — Joad, C., **Guide to Philosoply**, Cambridge, Cambridge University Press, 1948.



- 28 — Joad, C., **Philosophy**, London, Hodder and Stoughton, 1944.
- 29 — Jefreys, M., **Personal Values in the Modern World**, Penguin Books, 1962.
- 30 — Lalande, A., **La Psychologie des Jugements de Valeur**, Le Caire, Travaux de l'Université Egyptienne, 1929.
- 31 — Lalande, A., **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**, Paris, P. U. F., 1951.
- 32 — Lamont, C., **Humanism as a Philosophy**, London, Watts, 1952.
- 33 — Lavelle, L., **Traité des Valeurs**, tome 1, Paris, P.U.F., 1951.
- 34 — Lavelle, L., **Introduction à L'ontologie**, Paris, P.U.F., 1957.
- 35 — Leontiev, L., **Fundamentals of Marxist Political Economy**, Moscow, Novosti Press, 1965.
- 36 — Lévy - Eruhl, L., **La Morale et la Science des Mœurs**, Paris, P.U.F., 1953.
- 37 — Mackenzie, J., **Ultimate Values**, London, Hodder and Stoughton, 1929.
- 38 — Mackenzie, J., **A Manual of Ethics**, London, University Tutorial Press, 1950.
- 39 — MacIver and Page, **Society**, London, Macmillan, 1961.
- 40 — Magill, F., (editor), **Masterpieces of World Philosophy in Summary Form**, N. Y., Harper and Bross., 1961.
- 41 — Marx and Engels, **Selected Works**, two Volumes, Moscow, Foreign languages Publishing House, 1962.
- 42 — Marx, **The Holy Family**, Moscow, 1956.
- 43 — Mannheim, K., **Ideology and Utopia**, London, Kegan Paul, Paul, 1940.

- 44 — Morton, A, **Language of Men**, London, Coblet Press. 1945.
- 45 — Myrdal, G., **Value in Social Theory**, N. Y., Harper and Bros., 1958.
- 46 — Murphy, G., **Human Potentialities**, London, George Allen, 1960.
- 47 — Parsons et al., (editors), **Theories of Society**, N. Y., The Free Press.
- 48 — Paul Foulkié, **La Volonté**, Paris, P.U.F., 1949.
- 49 — Perry, R, **General Theory of Value**, Harvard University Press, 1950.
- 50 — Peirce, C., **Values in a Universe of Chance**, (selected writings edited by Wiener), N. Y., Doubleday Press, 1958.
- 51 — Rex, J., **Key Problems of Sociological Theory**, London, Routledge and Kegan Paul, 1961.
- 52 — Ruth Penedict, **Patterns of Culture**, N. Y., New American Library, 1955.
- 53 — Sartre, J. P., **L'être et le Néant**, Paris, Gallimand, 1943.
- 54 — Sartre, J. P., **The Problem of Method**, Eng. translation by Barnes, London, Methuen, 1963.
- 55 — Sartre, «Materialism and Revolution», in **Philosophy in the Twentieth Century**, edited by Barret and Aiken, N.Y., Random House, 1962.
- 56 — Sartre, **Existentialism and Humanism**, Eng. translation by Marret, London, Methuen, 1949.
- 57 — Shoeck, H, and Wiggins, J., (editors), J., **Scientism and Values**, New Jersey, Van Nostrand Company, 1960.
- 58 — Schlatter, R., et al., (editors), **Philosophy**, New Jersey, Prentice Hall, 1964.

- 59 — Timasheff, N., **Sociological Theory, its Nature and Growth**, N. Y., Random House , 1955.
- 60 — Tsanoff, R., **The Moral Ideals of Our Civilization**, London, George Allen, 1947.
- 61 — Van Dyke, V., **Political Science, A Philosophical Analysis**, Stanford University, Press, 1960.
- 62 — Waddington, C., **The Ethical Animal**, London, George Allen, 1960.
- 63 — Waddington, C., **Science and Ethics**, London, George Allen, 1944.
- 64 — Warnocle, M., **Ethics Since 1900**, London, Oxford University Press, 1961.
- 65 — Wellman, C., **The Language of Ethics**, Harvard University Press, 1961.
- 66 — Westermarck, E., **Ethical Relativity**, London, Kegan Paul, 1932.
- 67 — Woodworth, R., **Contemporary Schools, of Psychology**, London Methuen, 1949.

## ثانيا : المراجع العربية :

- ١ — أندريه كريسون ، **الاخلاق في الفلسفة الحديثة** ، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري — القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٤٨
- ٢ — اميل برييه ، **اتجاهات الفلسفة المعاصرة** ، ترجمة د. محمود قاسم القاهرة ، الالف كتاب ، ١٩٥٦ .
- ٣ — برتران رسل ، **المجتمع البشرى في الاخلاق والسياسة** ، ترجمة عبد الكريم أحمد ، القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٦٠ .
- ٤ — أحمد فؤاد الاهواني ، **جون ديوى** ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩ .

- ٥ — د . تونيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، الاسكندرية ، منشأة المعارف ، ١٩٦٠ .
- ٦ — د . تونيق الطويل ، مذهب المنفعة العاملة في فلسفة الاخلاق ، القاهرة ، النهضة المصرية ١٩٥٣ .
- ٧ — د . تونيق الطويل ، أسس الفلسفة ، القاهرة ، النهضة العربية ، ١٩٦٧ .
- ٨ — جون ديوى ، البحث عن اليقين ، ترجمة د . أحمد فؤاد الاحوانى ، القاهرة ، عيسى البابى الحلبي ، ١٩٧٠ .
- ٩ — جون ديوى ، المنطق او نظرية البحث ، ترجمة د . زكى نجيب محمود ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٠ .
- ١٠ — جون ديوى ، الطبيعة البشرية والسلوك ، ترجمة د . لييب النجيمى ، القاهرة .
- ١١ — جون ديوى وآخرون ، أخلاقهم وأخلاقنا ، وجهات النظر الماركسية ، والليبرالية في المثل الاخلاقية ، ترجمة سمير عبده ، دمشق ، دار دمشق ١٩٦٩ .
- ١٢ — جون ديوى ، الفن خبرة ، ترجمة د . زكريا ابراهيم ، القاهرة ، النهضة العربية ١٩٦٣ .
- ١٣ — جون ليويس ، مدخل الى الفلسفة ، ترجمة انور عبد الملك ، القاهرة ، الدار المصرية للكتب ، ١٩٥٧ .
- ١٤ — ريمون روبيه ، فلسفة القيم ، ترجمة د . عادل العوا ، دمشق ، مطبعة جامعة دمشق .
- ١٥ — راندال ، تكوين العقل الحديث ، جزآن ، ترجمة د . جورج طعمه ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٥٥ .
- ١٦ — د . زكريا ابراهيم ، مشكلة الانسان ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٩ .
- ١٧ — د . زكريا ابراهيم ، برجسون ، القاهرة ، دار المعارف .
- ١٨ — د . زكريا ابراهيم ، الاخلاق والمجتمع ، القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ .
- ١٩ — د . زكى نجيب محمود ، فلسفة وفن ، القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٦٣ .



- ٢٠ — د . زكى نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية ، القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٥٨ .
- ٢١ — سيجموند فرويد ، الموجز في التحليل النفسى ، ترجمة د . سامى محمود على وعبد السلام العفاسى ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٢ .
- ٢٢ — د . عادل العوا ، القيمة الأخلاقية ، دمشق ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٠ .
- ٢٣ — د . عثمان أمين ، شيلر ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧ .
- ٢٤ — د . عبد الرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٥٢ .
- ٢٥ — د . عبد الرحمن بدوى ، نيتشه ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٥٦ .
- ٢٦ — د . عبد الرحمن بدوى ، هل يمكن قيام أخلاق وجوبية ، القاهرة ، النهضة المصرية ١٩٥٣ .
- ٢٧ — د . عبد العزيز مرعى و د . أحمد سعيد ، القيمة وتوزيع النخل ، القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٥٤ .
- ٢٨ — د . عبد المنعم البيه ، نظرية القيمة ، القاهرة ، الانجلو المصرية ١٩٥٣ .
- ٢٩ — كارل بيكر ، المدنية الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر ، ترجمة محمد شفيق غربال ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- ٣٠ — جان ايف كالفيز ، تفكيك كارل ماركس ، نقد الدين والفلسفة ، ترجمة د . سامى الحروبى وجمال الاناس ، دمشق ، دار البيقطة ، ١٩٥٩ .
- ٣١ — جيون كارل فلوغل ، الانسان والاخلاق والمجتمع ، ترجمة عثمان نويه ، القاهرة ، الالف كتاب ، دار الفكر العربى .
- ٣٢ — د . فؤاد زكريا ، الانسان والحضارة في العصر الصناعى ، القاهرة ، مركز الشرق الاوسط ، ١٩٥٧ .

٣٣- الدس هكسلى ، تأملات فى معنى التقدم ، ترجمة محمود أمين العالم ،  
القاهرة ، مجلة علم النفس ، مجلد ٤ عدد ٣ ، ١٩٤٩ ،

٣٤- جوليان هكسلى ، الانسان فى العالم الحديث ، ترجمة حسن خطاب ،  
القاهرة ، النهضة المصرية .

٣٥- ويل ديوارنت ، مباهج الفلسفة ، ترجمة د . أحمد فؤاد الاهوانى ،  
القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٥٦ .

## محتويات الكتاب

الموضوع	صفحة
مقدمة . . . . .	هـ - و
الفصل الأول : مشكلة القيمة . . . . .	١ - ٤٩
تمهيد . . . . .	
١ - ميلاد نظرية القيمة . . . . .	
٢ - للقيمة بين الاقرار والانكار . . . . .	
٣ - مكانة للقيمة من المذهب للفلسفى . . . . .	
٤ - مسائل للقيمة ومباحثها . . . . .	
الفصل الثانى : مواقف القيمة . . . . .	٥١ - ١٩٣
١ - تصنيف مواقف القيمة . . . . .	
٢ - المواقف للطبيعية . . . . .	
٣ - المواقف المثالية . . . . .	
٤ - المواقف للبراجماتية . . . . .	
٥ - المواقف للوجودية . . . . .	
الفصل الثالث : نحو نظرة شاملة للقيمة . . . . .	١٩٥ - ٢٤٨
١ - نقد المواقف السابقة . . . . .	
٢ - للفاعلية القيمية . . . . .	
٣ - للقيم فى الفلسفة . . . . .	
٤ - للقيم فى الدين . . . . .	
٥ - للقيم فى الفن . . . . .	
٦ - للقيم فى العلم . . . . .	





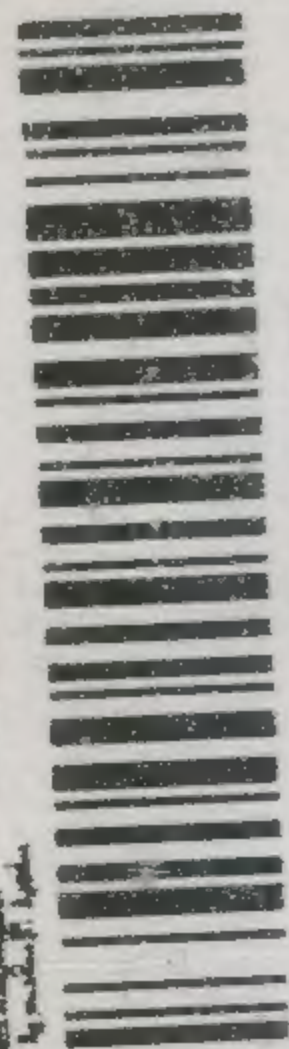
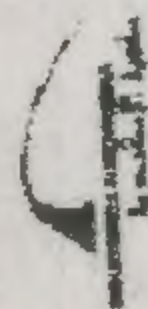








Bibliotheca Alexandrina



03966637